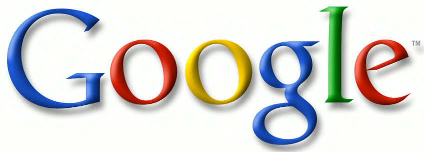
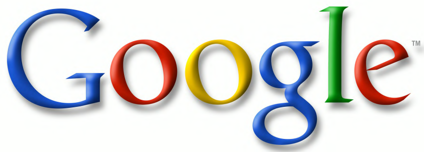

Google


Google


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Karl Rosenkranz.

Eine Studie

zur

Geschichte der Hegel'schen Philosophie.

von

Dr. Richard Quäbicker,
[illegible]

Leipzig, 1879.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag.)



Karl Rosenkranz.

Eine Studie
zur
Geschichte der Hegel'schen Philosophie.

Von

Dr. Richard Quäbicker,
Professor in Königsberg.

Leipzig, 1879.
Erich Koschny.
(L. Heimann's Verlag.)

Vorbemerkung.

Diese Abhandlung war ursprünglich bestimmt, in den „Königsberger wissenschaftlichen Monatsblättern" zu erscheinen. Sie wuchs mir indessen unter den Händen so an, daß sie in den Rahmen derselben nicht mehr hineinpaßte. So entschloß ich mich denn, sie als selbstständige Brochure erscheinen zu lassen. Ich fürchte allerdings, daß ihre Form an manchen Stellen verrathen wird, daß sie eigentlich als Journalartikel concipirt war, ob aber ihr Inhalt nicht doch meinen Entschluß rechtfertigt, muß ich dem Urtheil meiner Leser anheimstellen.

Königsberg, im September 1879.

Der Verfasser.

Mit Karl Rosenkranz (geboren am 23. April 1805, gestorben am 14. Juni 1879), ist der geistreichste, vielseitigste, productivste Vertreter der Hegel'schen Philosophie dahingeschieden. Es ist zu hoffen, daß aus dem Kreise derer, die der Schule noch angehören oder deren Standpunkt dem Hegel'schen wenigstens näher steht als der unsere, eine ausführliche und genaue Würdigung der außerordentlich zahlreichen Arbeiten des Verstorbenen, die theils der commentirenden und discutirenden Erläuterung der Principien der Hegel'schen Philosophie, theils dem Nachweis der Fruchtbarkeit dieser Philosophie für die Interpretation großer, umfassender Gebiete des Empirischen gewidmet sind, erfolgen wird, wir unsererseits werden uns hier auf eine allgemeine Charakteristik seiner hervorragenderen literarischen Leistungen beschränken und zwar mit der speciellen Tendenz, durch diese Charakteristik die Stellung zu kennzeichnen, die dem berühmten Lehrer der Albertina in der Geschichte der Entwickelung der Hegel'schen Philosophie zukommt, weshalb uns vor Allem das von Interesse sein wird, was er selber seine „Reform der Hegel'schen Philosophie" genannt hat. Denn obwohl Rosenkranz sich bis zu seinem Lebensende zur Hegel'schen Schule gerechnet hat, so gehörte er doch nicht zu den Hegelianern der stricten Observanz, wie beispielsweise, um den Namen eines noch Lebenden zu nennen, Eduard

Erdmann, es war vielmehr, wie er selber — in der Vorrede zu seiner Wissenschaft der logischen Idee — sagt, „die kritische Reinigung wie die systematische Fortbildung“ dieser Philosophie die Aufgabe, deren Lösung er sein Leben gewidmet hatte.

Es giebt, um das von ihm in dieser Richtung Geleistete, resp. Angestrebte übersichtlich darzustellen und zu erörtern, nur einen methodisch zulässigen Weg, nämlich den, dem Leitfaden jener in den Schulen tradirten Eintheilung des Systems der Philosophie in die drei großen Disciplinen der Logik, der Natur- und der Geistesphilosophie nachzugehen, von denen die erste die Welt als Logos, die beiden anderen den Logos als Welt betrachten.

Diese Eintheilung ist in der That in der Hegel'schen Schule niemals erschüttert worden, auch würde jeder Versuch, sie zu modificiren, bereits mit dem völligen Aufgeben der Grundlagen des Hegel'schen Gedankenkreises selber gleichbedeutend sein, so daß für denjenigen, der ihn machte, nicht mehr von einer „Reform“, sondern nur noch von einer principiellen Bekämpfung dieser Philosophie die Rede sein könnte.

Rosenkranz hat eine Darstellung des ganzen Systems der Philosophie in seinem philosophischen Hauptwerke: System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion. Königsberg 1850 gegeben. Dasselbe enthält in gedrängtem Ueberblick die Summe alles dessen, wodurch er sich von Hegel unterscheidet und liefert gerade in seiner encyclopädischen Totalität den einleuchtendsten Beweis, daß Rosenkranz der Hegel'schen Schule, der er sich selber trotz des Bewußtseins des ihm Eignen wie gesagt stets zugerechnet hat, in der That auch zuzurechnen ist, insofern seine „Reform“ der

Hegel'schen Philosophie kein Aufgeben ihrer Principien, sondern eine Fortbildung dieses Systems innerhalb derselben, d. h. auf dem Grunde der unerschütterlich ihm feststehenden Gewißheit bedeutete, daß die Philosophie die sich durch die dialektische Methode realisirende Wissenschaft vom Absoluten ist.

„Die Philosophie", heißt es im Vorworte seines Systems der Wissenschaft, „als die speculative, d. h. die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweisende Wissenschaft der Idee ist 1) die Philosophie der Vernunft, 2) der Natur, 3) des Geistes.

Daß es in der That der Begriff der Philosophie selber ist, aus dem die Nothwendigkeit dieser Eintheilung folgt, ist Rosenkranz genau wie Hegel von allen Evidenzen die ursprünglichste. Den Inhalt dieser drei Wissenschaften bestimmt er vorläufig so, daß erstens die Idee als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffes setzt, daß zweitens die Idee als Natur das Denken als Sein in der Besonderheit der materiellen Realität setzt und daß drittens die Idee als Geist das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürsichseiende in der Einzelheit der sich freiwissenden Subjectivität setzt.

Von diesen drei Theilen des Systems der Philosophie ist der erste derjenige, der die bedeutendsten Abweichungen von der Conception des Meisters enthält. Rosenkranz hat denselben nicht blos in dem System der Wissenschaft (§ 1 — § 288), sondern überdies noch in ausführlicherer Weise in seiner zweibändigen „Wissenschaft der logischen Idee" (Königsberg 1858 und 1859) dargestellt. Sachlich stimmen diese beiden Darstellungen durchaus überein. Die Nothwendigkeit dieser Abweichungen hatte Rosenkranz bereits in seiner im

Jahre 1846 erschienenen Schrift: Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriffe des Denkens, die den dritten Theil seiner „Studien“ bildet, darzulegen gesucht. Er charakterisirt am Schlusse dieser in vieler Beziehung interessanten Abhandlung, deren allgemeine Tendenz die ist, die verschiedenen Möglichkeiten des systematischen Standpunkts principiell zu begreifen und zugleich die historischen Exemplificationen dieser verschiedenen Typen zu charakterisiren, als die Mängel der Hegel'schen Logik, die ihre allgemeine Anerkennung verhindert hätten und die daran die Schuld trügen, daß trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphysik noch immer eine isolirende Behandlung beider Disciplinen hervortrete, folgende:

Erstens schwanke die Gesammteintheilung Hegel's zwischen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und subjectiven Logik und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Wesen und Begriff. Von diesen beiden Eintheilungen wiederhole die erste nur die alte Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Metaphysik und Logik, indeß sei diese Hegel'sche Terminologie störend und mißverständlich, weil der Gegensatz von Subject und Object nur der Bewußtseinssphäre, nicht aber schon der unpersönlichen Vernunft, d. h. dem Gebiete des in der Logik allein zu Entwickelnden angehöre, die trichotomische Eintheilung dagegen wiederhole nur die Kant'sche Unterscheidung von Verstand, Vernunft und Urtheilskraft, aber diese Unterscheidung von einfachen, reflexiven und speculativen Bestimmungen könne einen wirklichen Eintheilungsgrund nicht abgeben, weil dieser Unterschied vielmehr durch alle Momente der ganzen Wissenschaft hindurchgehe. Zweitens aber sei es der Uebergang Hegel's von der Subjectivität (dem subjectiven

Begriff) zur Objectivität, die sich explicirt in den Formen des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, der die größten Bedenken errege. Ihm sei es hauptsächlich zuzuschreiben, daß die Logik fälschlich als die philosophische Universalwissenschaft angesehen sei in dem Sinne, daß sie auch die Realität in sich schließe und in Natur- und Geistesphilosophie sich nur exemplificire. Und diese mißverständliche Auffassung habe noch dadurch gesteigert werden müssen, daß Hegel auch den Begriff des Lebens und den des Guten in diesen zweiten Theil der Logik, die subjective Logik aufgenommen habe. Denn in der That seien der Begriff des Mechanismus und der des Chemismus als Formen der causa efficiens noch in der Metaphysik abzuhandeln, sie können aber nicht als specifische Momente der Selbstobjectivirung des Begriffs betrachtet werden, denn ihrem wirklichen Sinne nach seien sie nicht, wie Hegel es darstellt, gleichmäßig ganz allgemein für die Welt der Natur und des Geistes gültige Kategorien, sondern vielmehr ausschließlich physische Relationsformen, die nur uneigentlich auf das Geistige sich anwenden lassen, der Begriff der Teleologie dahingegen sei die Form, in der das Sein als Begriff, als Sollen existirt, so daß zur Lehre vom Sein, der Ontologie und zur Lehre vom Wesen, der Aetiologie als drittes Glied, d. h. als letzter Theil der Metaphysik die Lehre vom Zweck oder die Teleologie hinzutrete. Der Begriff des Lebens ferner und der des Guten seien nicht logische Kategorien, vielmehr gehöre der erstere allein der Sphäre der Natur, der andere allein der des Geistes an, sie entbehren also gleichmäßig jener Allgemeinheit die sie als Bestimmungen des abstracten Seins, als Momente der Idee als logischer charakterisire, so daß mithin

ihre Behandlung der Logik diese durch einen ihr fremdartigen Zusatz verunstalte, insofern in ihr Gebiet nur diejenigen Begriffe fallen, die die absolute Form alles Seins betreffen, die ganze Metaphysik der Biologie daher, die Hegel in dieser Partie der Logik gebe, gehöre vielmehr in die Naturphilosophie, der Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode des Erkennens aber, das nach Rosenkranz's Auffassung, insofern es eine Function des endlichen Geistes ist — was er hier zwar nicht ausdrücklich erklärt, was aber nicht blos spätere Erörterungen sowie die positiven Darstellungen des Systems selber zeigen, sondern ja schon daraus, daß er ausdrücklich den Gegensatz von Subject und Object als nur dem Geiste angehörig bezeichnet, selbstverständlich folgt — ebenfalls nicht zu den universellen Kategorien der Logik gehört, könne sich nicht in dem Begriffe des Guten, sondern nur in dem Begriffe der dialektischen Methode auflösen und der Eintheilungsgrund der logischen Idee überhaupt könne nur in der Entgegensetzung des Denkens und Seins liegen, welche sich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebe.

So zerfällt für Rosenkranz die Wissenschaft der logischen Idee in die drei Theile: Metaphysik, Logik, Ideenlehre oder Ideologie. Die Metaphysik begreift in sich erstens die Denkbestimmungen des unmittelbaren Seins: die Ontologie, zweitens die des vermittelten Seins oder des Wesens, die eigentlichen Reflexionsbestimmungen: die Aetiologie, d. h. also den Inhalt der beiden Theile der objektiven Logik Hegel's und zwar in im Wesentlichen übereinstimmender Behandlung, wenn auch nicht ohne jede kritische Selbstständigkeit, wie namentlich die für den Standpunkt dieser Logik bemerkenswerthen Erörterungen

über die Begriffe des Gegensatzes und des Widerspruchs beweisen, als dritter Abschnitt tritt nun aber bei Rosenkranz hinzu die Teleologie oder die Lehre vom Zweck. Hatte Hegel gelehrt, daß diese Logik des Seins und des Wesens eben alles das in sich begreife, was die frühere Metaphysik behandelt hatte, und zwar nicht blos die Ontologie, sondern auch „alle übrige Metaphysik" (Logik, erster Band, p. 4), so schließt diese aus seiner Schule hervorgegangene „Wissenschaft der logischen Idee" in ihre Darstellung der Metaphysik überdies noch als letztes Glied ihrer Eintheilung die Entwickelung des Zweckbegriffes ein. Rosenkranz bewerkstelligt diesen Uebergang von der Betrachtung der Kategorien des Wesens zu denen des Zwecks in der Weise, daß das Sein als das wirkliche Wesen sich von sich selbst als Ursache und Wirkung unterscheide, so daß es, als die Einheit seines Thuns und Leidens, als die Gegenwirkung der Gegenwirkung, im Ganzen sich selbst gleich bleibe. Als diese Einheit der ebensowohl activen als passiven Substanz, welche durch die Wechselwirkung sich realisire, sei das Wesen der Zweck, welcher der Begriff des Wesens, wie es sich von seiner Wirklichkeit ideell unterscheidet oder die als Begriff wirkende Ursache sei. Es sei daher als ein besonderes Zeichen des Aristotelischen Tiefsinns anzusehen, daß er den Zweckbegriff stets in der engsten Verbindung mit dem Begriffe der Causalität behandelt habe.

Ist nun so an die Stelle des ersten Theils der Hegel'schen Logik, der „objectiven Logik" bei Rosenkranz diese, den Kreis der in derselben behandelte Probleme erweiternde „Metaphysik" getreten, so treten bei ihm an die Stelle der „subjectiven Logik" oder der „Wissenschaft vom Begriff" die

beiden gegen einander selbstständigen Theile: „Logik“ und „Ideenlehre oder Ideologie“. In der „Logik“ giebt Rosenkranz nur die Lehre vom Begriff, vom Urtheil und vom Schluß, d. h. dasjenige, was Hegel im ersten Abschnitte dieses zweiten Theils abhandelt, in dem letzten Theile behandelt er Princip, Methode und System der Ideenlehre, sowie den Uebergang aus der logischen Idee zur Natur. Der zweite Theil der „subjectiven Logik“ Hegel's, die Lehre von der Objectivität fällt somit bei Rosenkranz ganz fort, da er, wie wir sahen, dem Zweckbegriff eine ganz veränderte Stellung giebt und die Begriffe des Mechanismus und Chemismus als allgemeine Formen der Causalität in der Aetiologie abhandelt, was aber die Existenz dieser Formen im Geiste anbetrifft, sie für denselben für bloße Analogien erklärt. Ebenso wird aus den entwickelten Gründen das Schlußkapitel der Hegel'schen Logik nicht reproducirt, sondern er substituirt demselben die Lehre von der Idee, insofern sie 1) Princip ist als der absolute Begriff, der die Nothwendigkeit seiner Realität in sich schließt, insofern sie 2) von Seiten des Denkens sich in der Form des Begriffs als ihre eigene Methode entwickelt und insofern sie 3) sich in der vollständigen Auslegung aller ihrer Momente als System darstellt. Diese Ideenlehre ist eine ganz originale Leistung Rosenkranz's, in ihr sind namentlich von Interesse die Erörterungen, die sich auf die „Idee als System“ beziehen, insofern sie vom Hegel'schen Standpunkte aus das Problem des Pessimismus und Optimismus in geistreicher Weise discutiren und so bekunden, wie Rosenkranz überall, wenn auch mit unerschütterlicher dialektischer Selbstgewißheit, der philosophischen Zeitbewegung zu folgen versuchte und selbst durch

ganz abweichende Gedankenkreise sich anregen zu lassen immer bereit war, ein Vorzug, durch den er in der Schule geradezu einzig dasteht.

Diese Logik Rosenkranz's ist ohne Zweifel sein bedeutendstes philosophisches Werk und nicht blos das, sondern sie ist auch die bedeutendste logische Leistung der gesammten Schule, ja sogar die einzige überhaupt bedeutende logische Leistung derselben. Denn Erdmann und Michelet haben, abgesehen von ganz unbedeutenden formellen Modificationen, Hegel's Logik in der That blos reproducirt, Kuno Fischer weicht zwar in der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen nicht unwesentlich von Hegel ab, indeß sind diese specifischen Probleme der formalen Logik ja für die Hegel'sche Wissenschaft vom Logos doch im Ganzen von außerordentlich untergeordneter Bedeutung und auch in Beziehung auf sie erklärt Fischer ausdrücklich, daß die Aufgabe, die sich Hegel in ihrer Behandlung gesetzt habe, richtig gewesen sei, so daß, da das Einzige, wodurch er von Hegel wirklich differirt, nur seine Ausführung dieser (richtig gestellten) Aufgabe ist, es geradezu als unbegreiflich erscheinen muß, wenn er im Vorworte seines „Systems der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre“ (zweite Auflage, Heidelberg 1865) die Aeußerung thut: „Man wird finden, daß ich meinen eigenen Weg gegangen bin und wenn mich dieser zu einem Ziele führt, wo ich nicht allein stehe, sondern mit einem geschichtlich schon gegebenen Standpunkte in der Hauptsache zusammenkomme, so empfinde ich diese Uebereinstimmung, so weit sie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigsten als eine schulmäßige“. Daß diese Uebereinstimmung vielmehr eine Abhängigkeit und zwar eine sehr schulmäßige ist, beweist am besten, daß er, obwohl

er in seinen principiellen Feststellungen über Wesen und Bedeutung der Kategorien stark kantianisirt, dennoch in der Entwickelung ihres „Systems“, abgesehen, wie gesagt, von jenen dasselbe als solches nicht berührenden, weil für das Ganze der principiellen Conception bedeutungslosen Modificationen, das Schema Hegel's einfach durchweg beibehält.

Außerdem kann die Hegel'sche Schule überhaupt nichts aufweisen, was in ihr für Logik gethan wäre. Denn Weißenborn's Logik und Metaphysik (Halle 1850) schwankt zwischen Hegel und Schleiermacher mit so principloser Unsicherheit umher, daß sie der Hegel'schen Schule nicht zugerechnet werden kann, Werder in Berlin endlich hat allerdings auch die erste Abtheilung einer Logik, die sich auf dem Titel als „Commentar und Ergänzung zu Hegel's Logik“ bezeichnet, erscheinen lassen (Berlin 1845), aber einerseits „commentirt und ergänzt“ diese erste Abtheilung nur den ersten Abschnitt des ersten Buches der Hegel'schen Logik, also den neunten Theil des Ganzen und andererseits ist die Darstellung Werder's eine so mystische, daß ihn selbst von seinen Hegel'schen Schulgenossen Niemand verstanden hat. Hauptsächlich scheint es Werder darum zu thun zu sein, die Hegel'sche Logik durch den Nachweis zu ergänzen, resp. ihren Anfang dadurch vor der kritischen Skepsis zu sichern, daß Sein und Nichts nicht identisch seien, sondern daß das Nichts vielmehr mehr als das Sein sei, nämlich „das Wissen des Seins um sich, um seine Fülle, um seine Erfüllung aus sich, um sein freies Thun, um sein Sich-selber-Schaffen“, (p. 41) ein Gedanke, der trotz seiner unzweifelhaften Genialität, trotzdem er dem „Princip des Tiefsinnes“ gewiß in nahezu unübertrefflicher Weise ent-

spricht, doch das subjective Eigenthum seines Schöpfers geblieben ist.

So ist also Rosenkranz's Wissenschaft der logischen Idee in der ganzen Schule der einzige Versuch einer immanenten Fortbildung der Hegel'schen Logik aus ihren eigenen Principien heraus, ein Versuch, zu dem Rosenkranz einerseits durch die Angriffe veranlaßt wurde, die mittlerweile, namentlich mit glänzendem Scharfsinn von Trendelenburg gegen sie gemacht worden waren, zu der ihm aber andererseits der erste Gedanke durch Hegel selber gekommen war. Als er nämlich 1840 dessen philosophische Propädeutik herausgab, in der die schrittweise Entwickelung seiner Logik sich beobachten läßt, fiel ihm die Eintheilung derselben, die Hegel bei dem Vortrage der philosophischen Encyclopädie in Prima gemacht hatte, wonach sie in die ontologische Logik, die das System der reinen Begriffe des Seienden, die subjective Logik, die das System der reinen Begriffe des Allgemeinen und die Ideenlehre, die den Begriff der Wissenschaft enthält, zerfällt, derartig auf, daß, wie er selber sagt, dieser Gedanke ihn seitdem nicht mehr los ließ, bis sich dann allmählich aus diesem in seinem Ursprunge also Hegel selber angehörigen Keime die neue Gestalt entwickelte, die er dessen „Wissenschaft der Logik" gab. Hatte der spätere Hegel die Logik in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff eingetheilt, so wurzelt also Rosenkranz's Eintheilung derselben in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, wonach mithin die Lehre vom subjectiven Begriff zur Mitte der logischen Idee überhaupt gemacht wird, in letzter Beziehung in dieser früheren Hegel'schen Conception. —

Es ist sehr schwierig von einem Standpunkte aus, der so völlig außerhalb des Hegel'schen Systemes liegt wie der unsere, diese Rosenkranzische „Reform der Logik“ sachgemäß zu beurtheilen. Wir müssen aber gestehen, daß wir von diesem Standpunkte aus in Rosenkranz's Leistung einen bedeutenden Fortschritt über die Hegel'sche Logik erblicken und zwar speciell insofern sie unverkennbar, trotz des Festhaltens an Hegel's Grundbestimmungen über das Verhältniß des Denkens zum Realen, in der Richtung nach einer principiellen Trennung von Logik und Metaphysik gravitirt. Aber was uns eben aus diesem Grunde als Fortschritt erscheint, konnte den Hegelianern selber begreiflicherweise nicht so erscheinen. Rosenkranz's Reform der Logik hat denn auch in der Schule keine Anerkennung gefunden, sie ist vielmehr in derselben theils einfach ignorirt, theils feierlichst mit dem Banne belegt und desavouirt worden. Als Rosenkranz zuerst, wie wir bereits erwähnten, in der Schrift: Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriffe des Denkens, seine Ansicht über die Reform, der die Logik bedürftig sei, aussprach, drückte ihm zwar Prantl, der berühmte Geschichtsschreiber der Logik, in seiner instructiven Abhandlung: Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie (München 1849) seine partielle Zustimmung aus, die eigentliche Schule dagegen schwieg völlig. Ebenso stumm verhielt sie sich, als Rosenkranz darauf 1850 in seinem System der Wissenschaft jenen Andeutungen gemäß einen Abriß der Logik gab. Rosenkranz, auf's Aeußerste verstimmt über dieses Verhalten der Schule einer Sache gegenüber, die ihm so sehr am Herzen lag, veröffentlichte 1852 ein

Sendschreiben an Wirth: Meine Reform der Hegel'schen Philosophie (wieder abgedruckt im vierten Bande der „Neuen Studien", Leipzig 1878), worin er namentlich eingehend bei der von ihm vorgenommenen Umgestaltung der Logik verweilte, allein auch darauf reagirte die Schule nicht. Erst als er 1858 — 60 seine ausführliche Bearbeitung erscheinen ließ, in deren Vorrede er sich bitter über diese ihm zu Theil gewordene Behandlung beklagte, nahm die Schule Stellung. In der philosophischen Gesellschaft in Berlin berichteten Michelet und Lassalle über sein Werk, und diese Berichte, die die allgemeine Zustimmung der Gesellschaft fanden, wurden in dem Organ derselben: Der Gedanke veröffentlicht. Michelet's Kritik erschien im ersten und zweiten Hefte des ersten Jahrgangs, die Lassalle's im zweiten Hefte des zweiten Jahrgangs. Beide verhielten sich durchaus ablehnend, bezichteten ihn des vollkommenen Mißverständnisses des Hegel'schen Standpunktes und charakterisirten die von ihm vorgenommenen Modificationen als bloße Rückfälle und ihn selber als einen von der Höhe Hegel's zu Kant Herabgesunkenen, ohne daß er das auch nur selber geahnt habe. Dabei unterschieden sich diese beiden Besprechungen indeß dadurch specifisch, daß Michelet in der ihm eigenthümlichen, in analogen Fällen (man denke z. B. an sein Auftreten gegen Zeller) stets von ihm bethätigten Manier, ohne auch nur die Denkmotive Rosenkranz's irgendwie zu würdigen, mit dem Ingrimm und der, wo man Gründe erwartet, mit der Faust auf den Tisch schlagenden Vornirtheit, mit der der Schriftgläubige gegen den Häretiker sein Dogma zu vertheidigen pflegt, Rosenkranz gegenüber den Standpunkt des Meisters einfach en bloc reproducirte, während Lassalle in würdevollerer Haltung und

mit etwas größerem Scharfsinn im Einzelnen zu zeigen suchte, wie die Abweichungen Rosenkranz's in der That einen Abfall von dem principiell doch festgehaltenen Standpunkte der Identität des Denkens und Seins, resp. der Einheit von Logik und Metaphysik involvirten.

Es waren begreiflicherweise namentlich zwei Punkte, nämlich einmal die Beseitigung des zweiten Abschnittes der Hegel'schen Logik, der Lehre von der Objectivität des Begriffes, d. h. die veränderte Stellung, die Rosenkranz der Teleologie gegeben hatte, sowie die Leugnung, daß die Begriffe des Mechanismus und Chemismus Kategorien von universeller Gültigkeit seien, und zum Andern die These, daß auch der Begriff des Organismus oder des Lebens seinem eigentlichen Inhalt nach nicht in die Logik, sondern vielmehr in die Naturphilosophie falle, zwei Punkte, in denen für unsere Auffassung gerade der wesentlichste Fortschritt Rosenkranz's über die Hegel'schen Bestimmungen liegt, gegen die sich diese Polemik wesentlich richtete. Lassalle macht Rosenkranz geradezu den Vorwurf, daß, da er den Mechanismus und Chemismus als die Selbstobjectivirung des Begriffs aufgegeben, ein Begreifen der Geschichte für ihn unmöglich sei. Er behauptet, daß Mechanismus, Chemismus und Teleologie einander in den Perioden der Geschichte stets folgten. Fehle die wissenschaftliche Berechtigung, die Gegenständlichkeit als das Dasein des Begriffs in Anspruch zu nehmen, so falle damit unter Anderem eines der wichtigsten Resultate der Hegel'schen Philosophie gänzlich fort, die *begriffene Geschichte*. Ohne die Kategorien der Objectivität: Mechanismus, Chemismus und äußere Teleologie sei eine geschichtsphilosophische Erkenntniß der Weltgeschichte unmöglich. Und

zwar sei es speciell der logische Chemismus, der hauptsächlich die Seele der geschichtlichen Bewegung ausmache, wie denn z. B. Fichte allein aus Gründen des logischen Chemismus den Sturz der Napoleonischen Weltherrschaft geweissagt habe. (Worauf sich diese Aeußerung bezieht, bleibt allerdings unklar.) Und Michelet erklärt sogar rundweg, daß die Geschichte des Alterthums unter das Schema des Mechanismus, die des Mittelalters unter die des Chemismus, die der neueren Zeit unter die des Organismus falle. Und zwar handle es sich bei dieser Parallele nicht blos um eine Analogie, in welchem Sinne selbst Lassalle diese Behauptung *) restringiren wollte, sondern jene „Realisationsformen des Geistes" — Mechanismus, Chemismus und Organismus! — seien in der That die Elemente, die den Gedankeninhalt der Geschichte ausmachen. „Begriffen" hat zum Beispiel nach Michelet die welthistorische Bedeutung des Kampfes des Mittelalters zwischen Staat und Kirche nur der Philosoph, der erkannt hat, daß derselbe ein chemischer Proceß gewesen ist. Eine philosophische Auffassung der ethisch-historischen Wissenschaften sei daher ohne Voraussetzung der eigentlichen und nicht bloß metaphorischen oder analogischen Gültigkeit der Kategorien der Objectivität und des Begriffes des Lebens auch für die geistige Welt unmöglich, und Michelet weist, um die Richtigkeit des Hegel'schen Begriffs des Organismus für den Geist zu beweisen, darauf hin, daß das Leben des Staats erstens in der Verfassung sein System der Gestaltung,

---

*) Es mag hier übrigens bemerkt werden, um einem zukünftigen Prioritätsstreite vorzubeugen, daß nicht Michelet, sondern sein polnischer Freund der Graf Cieszkowski diesen sublimen Gedanken (in seinen Prolegomena zur Historiographie, Berlin 1838) zuerst ausgesprochen hat.

zweitens im Unterrichts- und Völkerverkehr seinem Assimilationsproceß und drittens im Verhältniß zur Weltgeschichte seinen Gattungsproceß habe, wie Lassalle in gleicher Tendenz die Monarchie als einen „chemischen Proceß“ bezeichnet, „der unvermeidlich zur republikanischen Neutralisation führe“, mit welcher Begriffsbestimmung er, was ohne Zweifel als eine die Erregung philosophischer „Heiterkeit“ bezweckende Bemerkung aufzufassen ist, die „Staatsgefährlichkeit der Chemie“ bewiesen zu haben erklärt. Aufgefallen ist uns nur, daß man nicht zu noch kräftigerer Erhärtung des Unhegel'schen des Rosenkranzischen Standpunktes darauf hinwies, daß einer der begeistertsten Hegelianer, der früh verstorbene Marburger Studiosus der Philosophie Ferdinand Weber in seinem Werke: „Die Construction des absoluten Standpunktes und das System des absoluten Idealismus“, Rinteln und Leipzig 1840 sogar geradezu die Subsumption der ganzen Realphilosophie unter die Kategorien der Objectivität für den eigentlichen esoterischen Sinn der Hegel'schen Philosophie erklärt hatte, eine Auffassung, resp. Fortentwickelung des Hegel'schen Princips, die seiner Zeit seines Freundes, des Rintelner Gymnasiallehrers Carl Hinkel schwerwiegende Billigung erfahren hatte (in seiner Schrift: „Die speculative Analysis des Begriffes „Geist“ mit Darlegung des Differenzpunktes zwischen dem Hegel'schen und Neu-Schellingischen Standpunkte einerseits und dem absoluten Standpunkte Weber's andererseits.“ Rinteln und Leipzig 1840). —

Rosenkranz vertheidigte sich gegen diese Angriffe in seiner Schrift: „Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren

Michelet und Lassalle." Königsberg 1862. Seine Absicht war zugleich, noch einmal übersichtlich die allgemeinen Differenzpunkte zwischen Hegel's Logik und der seinigen zu präcisiren und man muß zugestehen, daß ihm dies ganz vorzüglich gelungen ist, so daß man aus dieser Abhandlung sich besonders leicht über Sinn und Tendenz seiner Reform informiren kann. Hauptsächlich ist es seiner Vertheidigung darum zu thun, zu zeigen, daß diese Reform nothwendig aus der consequenten Festhaltung des Kanons der Bestimmungen der logischen Idee sich ergibt, sowohl für die Natur als für den Geist zu gelten, aber weder nur der Natur noch dem Geiste eigenthümlich anzugehören, weshalb alle blos naturphilosophischen oder blos psychologischen Begriffe den concreten Theilen der Philosophie zu überlassen seien. Die begrifflichen Abbreviaturen anderer Wissenschaften seien keine logischen Begriffe. Die logische Wissenschaft habe nicht die Aufgabe, die specifischen Grundbegriffe der Wissenschaften der Natur und des Geistes als solche abzuhandeln, sondern in sie fallen nur diejenigen Begriffe als fundamentale, welche die absolute Form alles Seins betreffen, nicht aber die Begriffe, zu denen außer dem Abstractum des reinen Denkens noch ein anderer Inhalt nothwendig sei. Halte man das nicht fest, so gerathe man in die Gefahr, in der That in den Schellingianismus oder auch den Baaderianismus zurückzufallen und an die Stelle des wirklichen Begreifens vielmehr ein bloßes Spielen mit Analogien zu setzen, wie denn die Widerlegung der Herren Michelet und Lassalle nur auf einer solchen Verwechselung beruhe.

Im Zusammenhange dieser Erörterungen macht Rosenkranz namentlich darauf aufmerksam, wie bedenklich es sei, die Gesichtspunkte der Betrachtung des vegetabilischen oder animalischen Organismus auf die politischen und socialen Wissenschaften zu übertragen, in welcher Beziehung er namentlich an die bekannten „staatsphysiologischen“ Betrachtungen Bluntschli's „Psychologische Studien über Staat und Kirche“, Zürich 1844 (jene Jugendsünde des berühmten Gelehrten, deren Nachwirkungen in seiner ganzen späteren Entwickelung erkennbar geblieben sind) als warnendes Beispiel erinnert. In der That hat die Identitätsphilosophie kaum durch irgend eine andere Lehre so viel Unheil angerichtet als durch diese „organische Theorie“ des Staats und der Gesellschaft, die noch heute, wo die Naturwissenschaften sich schon so lange von der „organischen Weltanschauung“ emancipirt haben, nach wie vor ihre üppigen Blüthen treibt. Van Kricken hat in seiner Schrift: „Ueber die sogenannte organische Staatstheorie“, Leipzig 1873 im Einzelnen nachgewiesen, wie verhängnißvoll diese Fiction eines lebendigen Staatsorganismus für die Entwickelung der politischen Wissenschaften gewesen ist, und daß diese „biologische“ Betrachtungsweise ebenso auf dem Gebiete der socialen Wissenschaften eine unbefangene Auffassung und Interpretation der Erscheinungen geradezu principiell unmöglich macht, können am Besten in neuester Zeit zwei in vieler Beziehung so geistvolle und bedeutende Schriften wie Schäffle's „Bau und Leben des socialen Körpers“ und Lilienfeld's „Socialwissenschaft der Zukunft“ veranschaulichen.

Es muß daher Rosenkranz als ein besonderes Verdienst angerechnet werden, daß er mit energischem Nach-

druck hervorhebt, daß der Organismus ein bloßes Naturverhältniß ist.

In der Hegel'schen Schule hat diese Vertheidigungsschrift Rosenkranz's keine Beachtung gefunden, wie dieselbe sich überhaupt auch später dieser ganzen Um- und Fortbildung der Logik gegenüber (stillschweigend) ablehnend verhalten hat. Selbst Kuno Fischer, der durch seine, durchaus unhegelsche, kantianisirende Interpretation der Kategorien als ursprünglicher Functionsweisen des Intellects eigentlich ganz von selber in die Richtung der Rosenkranzischen Reform hätte gedrängt werden müssen, wiederholt, wie wir schon hervorgehoben, ganz unbefangen das Hegel'sche Schema, obwohl es in der That doch schlechterdings jedem Verständniß sich entzieht, wie es möglich ist, wenn die Kategorien expressis verbis für „Denkregeln", „Denkfunctionen" erklärt werden, dann unter ihnen Begriffe wie Mechanismus, Leben und Wollen anzuführen. Noch auffallender aber muß es erscheinen, daß auch noch neuerdings Günther Thiele in seinem merkwürdigen Versuche, die Hegel'sche Logik „in's Transcendentale umzuschreiben": „Grundriß der Logik und Metaphysik, dargestellt als Entwickelung des endlichen Geistes", Halle 1878 Rosenkranz's logische Schriften vollkommen unberücksichtigt gelassen hat. Namentlich charakteristisch ist es für die Stagnation der Schule, daß seine Ideenlehre von keiner Seite die Beachtung gefunden hat, die sie als eine durchaus originale und an geistvollen und interessanten Ausführungen überaus reiche Arbeit in der That in so hohem Maße verdient. —

In Beziehung auf Rosenkranz's Leistungen auf dem Gebiete der Real-, d. h. also der Natur- und der Geistes-

Im Zusammenhange dieser Erörterungen macht Rosenkranz namentlich darauf aufmerksam, wie bedenklich es sei, die Gesichtspunkte der Betrachtung des vegetabilischen oder animalischen Organismus auf die politischen und socialen Wissenschaften zu übertragen, in welcher Beziehung er namentlich an die bekannten „staatsphysiologischen" Betrachtungen Bluntschli's „Psychologische Studien über Staat und Kirche", Zürich 1844 (jene Jugendsünde des berühmten Gelehrten, deren Nachwirkungen in seiner ganzen späteren Entwickelung erkennbar geblieben sind) als warnendes Beispiel erinnert. In der That hat die Identitätsphilosophie kaum durch irgend eine andere Lehre so viel Unheil angerichtet als durch diese „organische Theorie" des Staats und der Gesellschaft, die noch heute, wo die Naturwissenschaften sich schon so lange von der „organischen Weltanschauung" emancipirt haben, nach wie vor ihre üppigen Blüthen treibt. Van Kricken hat in seiner Schrift: „Ueber die sogenannte organische Staatstheorie", Leipzig 1873 im Einzelnen nachgewiesen, wie verhängnißvoll diese Fiction eines lebendigen Staatsorganismus für die Entwickelung der politischen Wissenschaften gewesen ist, und daß diese „biologische" Betrachtungsweise ebenso auf dem Gebiete der socialen Wissenschaften eine unbefangene Auffassung und Interpretation der Erscheinungen geradezu principie[illegible] möglich macht, können am Besten in neuester Zeit z[illegible] vieler Beziehung so geistvolle und bedeutende S[illegible] wie Schäffle's „Bau und Leben des socialen Körpers [illegible] Lilienfeld's „Socialwissenschaft der Zukunft" veranschau[illegible]

Es muß daher Rosenkranz als ein besonder[illegible] dienst angerechnet werden, daß er mit

philosophie bedarf es nicht überall eines gleich ausführlichen Eingehens, da er auf demselben im Wesentlichen seinem Meister treu geblieben ist und seine Thätigkeit viel mehr darauf ausgeht, umfassende Anwendungen der Hegel'schen Principien zu versuchen als diese selber zu modificiren, wir werden daher Maßstab für die Ausführlichkeit unserer Erörterung der einzelnen Gedankenkreise hier blos den Grad des Interesses sein lassen, den dieselben noch jetzt für unser modernes philosophisches Denken haben.

Am wenigsten bietet jedenfalls seine Naturphilosophie Veranlassung zu ausführlicherer Besprechung.

In der Hegel'schen Philosophie ist bekanntlich die Naturphilosophie die eigentliche partie honteuse gewesen, was einerseits die Folge des beklagenswerthen Umstandes war, daß Hegel persönlich über die ganze Entwickelung der modernen ätiologischen Naturwissenschaften seit Galilei und Newton vollkommen desorientirt war, andererseits aber seinen viel tieferen Grund darin hatte, daß die absolute Dialektik principaliter in Folge der für sie in so hohem Grade charakteristischen Antipathie gegen causale Untersuchungen zu fruchtbaren Leistungen auf diesem Gebiete vollkommen unfähig war. Jenes Mißverständniß Schelling's, in ästhetisch-teleologischen Deutungen des Sinnes der Welt die Aufgabe der Naturphilosophie erschöpft zu sehen, hat Hegel nur systematisirt, indem ihm die Frage nach dem causalen Mechanismus des Geschehens der Ereignisse durch die dialektische Construction ihres Sinnes überall für mitgelöst gilt. Die abschreckenden Folgen dieses Mißverständnisses, das in letzter Instanz darin wurzelt, daß diese Philosophie nicht begriffen hat, daß die Verwirklichung des Sinnes der Idee an die Totalität der

mechanischen Gesetze gebunden ist, welche die unverbrüchliche, constante Grundlage ihres Schaffens sind, liegen in den naturphilosophischen Vorlesungen Hegel's, die in Michelet's schlechter Redaction in der Gesammtausgabe der Werke den zweiten Theil der Encyclopädie bilden, so detaillirt vor, daß man begreift, wie die Schule im Allgemeinen, während sie die übrigen Theile des Systems unermüdlich reproducirt hat, sich von der Naturphilosophie in respectvoller Ferne gehalten hat, wozu allerdings noch beitrug, daß die Hegelianer bekanntlich fast ausschließlich aus Theologen ohne naturwissenschaftliche Bildung sich recrutirten. Der einzige namhafte Schüler Hegel's, der bedeutende naturwissenschaftliche Studien gemacht hatte, war Julius Schaller, indeß fielen diese Studien erst in eine Zeit, als sein philosophischer Standpunkt schon feststand, so daß sie ihm nicht mehr dazu dienen konnten, von dessen Unhaltbarkeit selber ihn zu überzeugen, ihm verdanken wir zwar keine systematischen Arbeiten *), wohl aber eine ausgezeichnete Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis auf Kant. Was dagegen an systematischen Arbeiten in der Schule versucht worden ist, darüber geht man in ihrem eigenen Interesse am besten so rasch wie möglich hinweg. Vor Rosenkranz's Darstellung ist nur die wüste Schrift Bayrhofer's: Beiträge zur Naturphilosophie, Leipzig 1839 — 1840 zu erwähnen, in der namentlich die Okensche Zeugungstheorie des Menschen, daß er aus dem maritimen Urschleim als ein Gewimmel embryonaler Blasen in unbestimmt vielen

---

*) Er hat allerdings, wie ich durch eine Mittheilung meines verehrten Freundes, Herrn Prof. Bergmann in Marburg, weiß, ein vollständig ausgearbeitetes, ausführliches System der Naturphilosophie hinterlassen. Dasselbe ist indeß leider ungedruckt geblieben.

Exemplaren hervorgegangen sei, „dialektisch und empirisch“ durchgeführt *) und überdies ein der, um mit Hegel zu reden, „verwundersamen“ Macht des Verstandes selbst den minimalsten Respect versagender Versuch der Anwendung der naturphilosophischen Principien auf die Jatrik gemacht wird, nach Rosenkranz's Darstellung ist nur noch, da Biedermann schwerlich als Hegelianer de pur sang wird gelten wollen und A. Vera doch wesentlich nur Uebersetzer und Commentator der Hegel'schen Naturphilosophie gewesen ist, Michelet's „Naturphilosophie auf dem Grunde der Erfahrung“ Berlin 1876 zu nennen, die den zweiten Theil jenes Werkes bildet, dem er, wie es scheint um den Verdacht, daß er als ein Interpret der absoluten Weltdialektik nicht zu den „Exacten“ gerechnet werden möge, von Vornherein abzuschneiden, den originellen Namen: „System der Philosophie als exacter Wissenschaft“ gab. Allein obwohl diese Naturphilosophie „auf dem Grunde der Erfahrung“ sich aufgebaut haben will und außerdem überhaupt als eine Abtheilung einer „exacten Wissenschaft“ auftritt, so hat ihr Verfasser in derselben in der That nur die Fehler Hegel's einfach reproducirt, ohne daß er irgendwo den unerquicklichen Eindruck seiner schematischen Constructionen durch eine Spur von Detailkenntniß gemildert hätte. Rosenkranz selbst hat die Naturphilosophie nicht als ein selbstständiges Werk, sondern nur als zweiten Theil seines Systems der Wissenschaft (§ 289 — 564) bearbeitet und er hat durch diese Bearbeitung dem Ansehen seines Namens sowohl wie dem der Philosophie überhaupt,

*) Vielleicht wird diese Notiz irgend einem Jünger des „modernen naturphilosophischen Monismus“ Veranlassung geben, hier den Versuch einer Ehrenrettung vorzunehmen.

speciell in den Kreisen der Mathematiker und Naturforscher außerordentlich geschadet, da es ihm in der That zwar nicht an empirischen Kenntnissen in den beschreibenden Naturwissenschaften, wohl aber an jedem Organ für die mathematische und physikalische Denkweise gebrach *). Rosenkranz selber hat indeß gerade auf diesen Theil seines Werkes stets den größten Werth gelegt, wie namentlich seine Brochure: Hegel's Naturphilosophie und ihre Erläuterung durch den italienischen Philosophen A. Vera (Berlin 1868) beweist.

Der Grund der Natur ist die „Entelechie des Geistes". Das Logische wird nicht zur Natur; die logische Idee ist vielmehr nur ihr abstractes Vorbild, ihr schaffender Grund ist vielmehr, wie Rosenkranz seiner theistischen Deutung Hegel's gemäß, auf die wir zurückkommen werden, erklärt, der absolute Geist, der das Subject ist, das die absolute Vernunft ewig denkt. „Die Natur", heißt es p. 155, „ist der logisch-alogische Abgrund, in den sich der Geist seiner selbst sicher wirft, um, die Nacht des Raumes erhellend, die Ausschweifungen der Materie bändigend, zahllose Ge-

*) Es ist uns peinlich, hierüber ausführlicher zu werden. Daß wir indeß dem im Uebrigen so bewunderungswürdig vielseitig gebildeten, verehrten Todten mit dieser Behauptung kein Unrecht thun, zum Beweis dafür mag es genügen, auf die § 324, 334, 425, 441, 446 dieser Darstellung der Naturphilosophie im System der Wissenschaft zu verweisen. Schleiden hat seiner Zeit in seiner denkwürdigen Schrift: Schelling und Hegel in ihrem Verhältniß zur Naturwissenschaft (Leipzig 1844) dem Standpunkte des positiven Forschers gegenüber der „spekulativen" Naturphilosophie einen klassischen Ausdruck gegeben. Ihm werden schwerlich Rosenkranz's Expositionen die Ueberzeugung verschafft haben, daß seine Auffassung dieses Verhältnisses eine irrige gewesen sei.

stalten verschwenderisch ausstreuend, von Schöpfungswoche zu Schöpfungswoche in für ihn gleichgültige Aeonen vordringend, endlich im Auge des Menschen sein Ebenbild wiederzuschauen und sich zuzujauchzen, nicht nur: Das ist Fleisch von meinem Fleisch, sondern auch: Das ist Geist von meinem Geist."

Der Darstellung des Systems der Naturphilosophie selber schickt Rosenkranz eine Reihe einleitender Erörterungen voraus, die die Entstehung unseres Wissens von der Natur überhaupt, die Gestaltung unseres Wissens von der Natur zum System und das Verhältniß der Natur als System zum allgemeinen System der Wissenschaft zum Gegenstande haben. Diese Erörterungen sind namentlich deshalb von Interesse, weil sie in characteristischer Weise zeigen, wie weit der Gedanke der Ausbildung einer wirklichen Lehre von den Methoden unseres Erkennens, der Gedanke einer Aufklärung der Natur des erfindenden Gedankenganges von dem Geiste der Hegel'schen Philosophie ablag, wie denn in der That Rosenkranz, der in dieser Richtung nur die Bestimmungen der Phänomenologie reproducirt, die damals bereits erschienenen bedeutenden Arbeiten John Herschel's, Will. Whewell's und Stuart Mill's stets als der wirklichen Philosophie nicht angehörig betrachtet hat. Allerdings ist dieser ganze Gedanke einer eigentlichen wissenschaftlichen Methodenlehre nur unter der Voraussetzung überhaupt möglich, daß das Ganze der Natur von einer allbeherrschenden und nothwendigen Gesetzmäßigkeit getragen wird, eine Voraussetzung, der Rosenkranz hier in Uebereinstimmung mit der Hegel'schen Anschauung vielmehr den Gedanken substituirt, daß die Natur das Reich der Zufälligkeit sei, daß in ihr der Zufall

eine objective Existenz genommen habe. Während die Bestimmungen der logischen Idee schlechthin nothwendige seien, die mit hemmungsloser Continuität in einander übergehen, sei der Natur vielmehr die Zufälligkeit nothwendig. Ist das aber der Fall, tritt an die Stelle des kosmischen Mechanismus das Reich der objectiven Zufälligkeit — und wie ernst diese Objectivität des Zufalls gemeint ist, zeigt am besten, daß dieser reale Zufall sowie die ihm im Gebiete des Geistes entsprechende reale Willkür Schuld daran sein sollen, daß in der Welt, deren principiell einzige Function doch die Realisirung des Logos ist, das Irrationale oder was die Hegel'sche Philosophie damit consequent identificirt, d. h. in Wahrheit verwechselt, das Uebel und das Böse eine Wirklichkeit haben — so läßt sich eigentlich über die Natur nicht mehr philosophiren, sondern nur noch phantasiren, wenn auch die Evolution dieser Phantasien dem Schema der dialektischen Methode gemäß erfolgt.

Die Gliederung dieser als „System der Naturphilosophie" auftretenden Naturphantasien stimmt im Wesentlichen mit der Hegel'schen überein, wenn auch im Einzelnen zahlreiche Modificationen angebracht sind.

Die Natur wird zunächst aufgefaßt vom Standpunkte der *Mechanik*, die als *formale* die Materie betrachtet, insofern sie sich in der abstracten Idealität der Unendlichkeit von Zeit und Raum setzt, die als *reale* die Materie betrachtet insofern sie sich in der ebenso abstracten Realität einzelner Massen setzt, die unter einander in nur endlicher Beziehung stehen, und die als *absolute* endlich die Materie betrachtet, insofern sie sich in der Selbstbewegung der himmlischen Körper setzt, die, abgesehen von aller sonstigen

physikalischen Beschaffenheit, lediglich durch ihre Schwere sich gegenseitig in Bewegung setzen: die Mathematik, die Mechanik, die mechanische Astronomie. (Auf Rosenkranz's astronomische Differenzen von Hegel werden wir später zurückkommen.)

Die Dynamik, der zweite Theil des Ganzen, der in Hegel's Naturphilosophie unter dem Titel „Physik" auftritt, welcher bei Rosenkranz die Ueberschrift der ganzen Naturphilosophie wird, hat zum Gegenstande die Materie als dynamische, d. h. als die durch ihre einfache Bestimmtheit sich unterscheidende, als solche aber ist sie erstens die selbst noch mechanische Individualisirung, welche durch die Specification der Materie entsteht, im Verhältniß zu anderer Materie als ihre Cohäsion erscheint und in Klang, Wärme und Licht sich aufklärt, (daß Rosenkranz in der Farbenlehre „Goetheaner" ist, bedarf wohl kaum einer ausdrücklichen Constatirung) zweitens aber geht die Specification der Materie in die physikalische Polarisirung über, insofern die Polarität als magnetische, elektrische und chemische die selbstgesetzte, die Unendlichkeit als Virtualität in sich fassende Verendlichung des Materiellen ist, da nun aber drittens die Wirklichkeit aller dieser Processe durch die Individualität eines jeden Weltkörpers ein besonderes Maß empfängt, so ist der dritte Gegenstand der Dynamik der meteorologische Proceß, als welcher in dem freien Uebergang aller jener Processe ineinander auf demselben Weltkörper innerhalb der eigenthümlichen Modalität, welche durch ihn gesetzt wird, besteht. Im Einzelnen ist hier indeß nur der elementarische Proceß der Erde für uns erkennbar.

Der dritte Theil der Naturphilosophie endlich, die Organik, behandelt das Lebendige, dessen qualitativen

Unterschied vom Unorganischen dem Hegelianer natürlich „die sich durch immanente Virtualität articulirende Automorphie" ist. Das Leben setzt sich erstens als einzelnes, als Individuum, durch den morphologischen Proceß, wiederholt zweitens den Proceß seiner Individualisirung, indem es seine ihm vorausgesetzte Natur durch den biologischen Proceß überwindet und geht drittens über sich als einzelnes zur Erhaltung seiner Gattung als der ihm an sich immanenten Allgemeinheit durch den sexuellen Proceß hinaus. Aus dem Unterschiede dieser Processe ergiebt sich die Eintheilung des Begriffes der organischen Natur. Der erste ihrer Processe, der der Selbstgestaltung, erscheint als besondere Function im „geologischen Organismus", der zweite ihrer Processe, der der Selbsterhaltung, erscheint als besondere Function im vegetabilischen Organismus, der dritte Proceß, als welcher in diesem Zusammenhange nun aber nicht wieder der Gattungsproceß, sondern vielmehr der des Selbstgefühls genannt wird — insofern durch den Gattungsproceß als „die höchste That des Individuums" das Individuum in einem anderen sich als Gattung genießt — erscheint als besondere Function im animalischen Organismus. —

Aus diesem vielgestaltigen Außersichsein erhebt sich die Idee zum Fürsichsein als sich wissende und wollende: der Geist. Der dritte Theil des Systems ist somit die Geistesphilosophie, die ganz wie bei Hegel als Philosophie des subjectiven, des objectiven und des absoluten Geistes sich explicirt.

Die Philosophie des subjectiven Geistes oder die Psychologie hat Rosenkranz nicht blos in den einschlägigen Paragraphen des Systems der Wissenschaft (§ 564—663) behandelt, sondern er hat ihr bereits weit früher eine ein-

gehende Monographie gewidmet: „Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste“, Königsberg 1837. Rosenkranz hat sich in dieser Darstellung streng an die Hegel'schen Bestimmungen gehalten, er erklärt selbst, daß seine Arbeit eigentlich nur ein Commentar des Entwurfs sein wolle, den Hegel in der Encyklopädie gegeben habe. Nichtsdestoweniger ist gerade diese Leistung eine seiner verdienstvollsten. Hegel selbst hatte bekanntlich keine specifisch psychologischen Interessen, daher er für diesen ersten Theil der Geistesphilosophie, abgesehen von der Theorie des Bewußtseins, die von ihm ja ursprünglich nicht als ein Theil der Psychologie concipirt worden war, eigentlich nur die allgemeinen Schemata aufgestellt hatte, die der speciellen Ausführung noch entgegensahen. Rosenkranz ist nun in der Schule der Erste gewesen, der diesen Versuch der Ausführung machte. Vor Rosenkranz hatte allerdings schon Mußmann ein „Lehrbuch der Seelenwissenschaft“ (Berlin 1827) erscheinen lassen, indessen hatte dieses geschmacklose Compendium dieses verworrenen Kopfes selbst in der Schule keine Anerkennung gefunden. Außerdem hatte vom Hegel'schen Standpunkte aus nur noch Wirth eine „Theorie des Somnambulismus oder thierischen Magnetismus“ (Leipzig und Stuttgart 1836) geschrieben, ein Werk, das zwar den phantastischen Ueberschwenglichkeiten gegenüber, wie sie in der Schule der naturphilosophischen Romantiker usuell waren, die in dem thierischen Magnetismus die höchste Stufe geistiger Entwickelung sahen, principiell einen Fortschritt bezeichnet, indessen im Einzelnen, in der Feststellung des Thatsächlichen, mit einer in so hohem Grade jeder kritischen Besonnenheit entbehrenden Leichtgläubigkeit verfährt, daß das jetzt ganz

vergessene Buch der Beachtung Herrn Zöllner's und seiner Freunde nicht dringend genug empfohlen werden kann. So begreift es sich, daß gerade diese Leistung Rosenkranz's lebhaft begrüßt wurde. Indeß geschah dies namentlich in den Kreisen der allgemeinen Bildung, in denen man sich von der geistreichen Lebendigkeit der Darstellung, der Anmuth der Diction, der überall zu Tage tretenden vielseitigen, ausgebreiteten Belesenheit des Autors ganz außerordentlich gefesselt fühlte, wie denn z. B. Gutzkow dem Werke eine geradezu begeisterte Besprechung widmete. Dagegen war die Aufnahme, die es in den philosophischen Fachkreisen fand, eine weniger freundliche. Selbst die eigene Schule versagte ihm die Anerkennung. In den Halle'schen Jahrbüchern erhob sich Bayrhofer mit großer Schärfe gegen ihn und Michelet hielt es sogar für nöthig, um die echte Hegel'sche Lehre Rosenkranz's angeblichen Verfälschungen gegenüber zu retten, selbst eine „Anthropologie und Psychologie" (Berlin 1840) zu veröffentlichen, die indeß in der That eine viel weniger getreue Reproduction der Hegel'schen Anschauungen ist als das Rosenkranzische Buch und überdies alle jene schriftstellerischen Vorzüge nicht besitzt, die dieses auszeichnen. Diese Opposition innerhalb der Schule selber würde indessen nichts zu bedeuten gehabt haben, da es in letzter Instanz nur Fragen des Schematismus der Methode waren, um die man sich stritt, dagegen erfolgte von einer anderen Seite ein Angriff nicht nur auf Rosenkranz speciell, sondern auf die ganze Psychologie der Hegelianer — mittlerweile waren außer der Schrift Michelet's auch noch Daub's „philosophische Anthropologie" (als zweiter Band seiner nach=

gelassenen philosophischen und theologischen Vorlesungen, Berlin 1838) und Erdmann's „Grundriß der Psychologie" (Leipzig 1840) erschienen — der für die Schule geradezu vernichtend war. Es war dies die vortreffliche Schrift des Oesterreichischen Herbartianers Exner: Die Psychologie der Hegel'schen Schule, deren erstes Heft im Jahre 1843 erschien. Rosenkranz versuchte gegen diesen Angriff in der Vorrede zu der in demselben Jahre veröffentlichten zweiten Auflage seiner Psychologie eine eingehende Vertheidigung, auf die Exner im Jahre darauf in einem zweiten Heft seiner Schrift eine sehr ausführliche Entgegnung erfolgen ließ. Auf diese antwortete Rosenkranz nicht wieder, vielmehr ließ er, als zwanzig Jahre nach dem Erscheinen jener zweiten eine dritte Auflage seiner Psychologie nöthig wurde, diese Vertheidigung wieder weg, — sie ist wieder abgedruckt im vierten Band der „Neuen Studien" — um an ihre Stelle eine Schilderung des damaligen Zustandes der Psychologie in Deutschland zu setzen.

Exner's Schrift ist nun in der That eine Perle wissenschaftlicher Polemik und muß in dieser Richtung geradezu zu den klassischen Producten unserer Philosophie gerechnet werden. Von der Wunde, die er ihr schlug, hat sich die Schule niemals wieder erholt. Er hat den vollkommenen Widerspruch zwischen der dialektischen und einer wahrhaft genetischen Methode, den die Schule bis dahin mit mühsamer Künstlichkeit zu verschleiern gewußt hatte, an dem Beispiel der Psychologie mit unzweideutiger Klarheit an den Tag gelegt. Niemals wohl hat in Wahrheit der wissenschaftliche Verstand gegen die dialektische Vernunft ein so siegreiches Turnier geliefert als es in dieser Schrift „dieser bis dahin

völlig unbekannte Professor an der Universität zu Prag, Dr. Exner" gethan hat.

Es ist zu allen Zeiten kein sehr lohnendes Geschäft gewesen, gegen die absolute Philosophie Polemik zu treiben. Denn die absolute Philosophie erkennt bekanntlich die Gesetze „der vormaligen Logik" nicht mehr an und es ist daher natürlich, daß wer von diesem überwundenen Standpunkte aus gegen sie ankämpft, in sehr einfacher Weise durch den Hinweis darauf widerlegt wird, daß er eben auf demselben, der in der „absoluten Methode" ein aufgehobenes Moment sei, noch stehe. Nichts ist in der That belehrender für die Gewinnung der Einsicht in die völlige Divergenz der Tendenzen und der Methoden der eigentlichen Wissenschaft und der Philosophie im Sinne Hegel's als die Lectüre dieser Exner'schen Streitschrift und der Rosenkranzischen Entgegnung auf dieselbe. „Herr Exner", erklärt Rosenkranz, stecke ganz und gar in derjenigen Form des Erkennens, die wir seit Kant die Verstandesform nennen, d. h. derjenigen, in der alle Unterschiede als unauflösliche, als für sich selbstständige Bestimmtheiten fixirt werden, während doch in der That die Endlichkeit der Bestimmung solcher Fixirung widerspreche. Daher verlange er für die Psychologie *Beschreibung der Seelenzustände*, er wolle eine *reinliche Auseinandersetzung* derselben, während das Uebergehen des einen in den anderen, die Bewegung und Veränderung oder gar die Verwickelung derselben in *nothwendige Widersprüche* ihm nicht Thatsachen, sondern Behauptungen eines kranken, empiriewidrigen Denkens seien. Und während die Psychologie der dialektischen Vernunft in der Aufzeigung dieser nothwendigen Widersprüche und in dem, was sie ihre „specu-

lative Auflösung" nennt, ihr eigentliches Geschäft gesehen hatte, verlangte in „Herrn Exner" der Verstand (dieser „plumpe, hochmüthige Bauernverstand des Empirikers", wie Weiße in seiner Abhandlung: „Die Hegel'sche Psychologie und die Exner'sche Kritik" in Fichte's Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie 1844, XIII. Band sich mit zarter Sinnigkeit ausdrückte) den Nachweis der Gesetze des psychischen Mechanismus, wollte er den Verlauf psychischer Zustände erklärt wissen. Aber Erklärungen sind doch in Wahrheit nichts „als das Angeben einer Bestimmtheit als Grund der Existenz einer anderen, so daß beide Bestimmtheiten einander an sich fremd bleiben", anstatt daß gerade zu zeigen wäre, wie sie ihr Auseinandersein aufheben, was aber dem Verstande vielmehr nur als ein „speculatives Unglück" gilt, und was dem Verstande so besonders wichtig ist, seine Gesetze sind in der That nichts als „abstracte in sich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er sich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm decretirtes Gesetz sich steifen, so glaubt er die Wissenschaft gerettet. Eine Kritik seiner Gesetze gilt ihm daher für ein Attentat gegen die Wissenschaft selbst. Gehen ihm einmal die Gesetze aus, so hilft er sich dadurch, daß er wenigstens welche vermuthet. Er spricht dann mit bescheidenem Hochmuth von der Wahrscheinlichkeit eines noch verborgenen Gesetzes." (Vertheidigung der Hegel'schen Psychologie gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Exner. Neue Studien IV, p. 115.)

Dieses Verfahren des „Verstandes", die psychologischen Data aus den Gesetzen ihres Zustandekommens zu erklären und mit der absoluten Voraussetzung an die Betrachtung der

psychischen Phänomene heranzugehen, daß sie sich in der That nicht erklären lassen, d. h. daß ihr Verlauf wirklich ein ausnahmslos gesetzlicher ist und daher da, „wo einmal die Gesetze ausgehen, sich dadurch zu helfen, daß er wenigstens welche vermuthet", ist nun allerdings nicht die Methode der „Philosophie des subjectiven Geistes", für die ja nicht das Zustandekommen dieser Erscheinungen ein Object des Interesses ist, sondern ihr Sinn, die daher auch keine Wissenschaft der inneren Empirie ausbilden will, sondern der die Tendenz psychologischer Beobachtung und Analyse vollkommen fern liegt, der es auch in Wahrheit gar nicht um einen speciell psychologischen Inhalt zu thun ist, da ihr Standpunkt überhaupt ganz und gar kein psychologischer ist, insofern sie vielmehr eine ganz andere Aufgabe hat, nämlich den Verlauf des Processes zu schildern, durch den der Logos nach den ihm immanenten „Entwickelungsgesetzen" zum individuellen Geist und Selbstbewußtsein wird. Diese Wissenschaft geht daher auch gar nicht ursprünglich von Problemen aus, die in der Beschaffenheit des Empirischen basiren, ihr Entstehungsgrund ist nicht die Erklärungsbedürftigkeit der gegebenen Thatsache des menschlichen Seelenlebens, sie ist vielmehr in letzter Instanz nur ein Capitel aus der „Naturgeschichte Gottes" und daß der Inhalt dieses Capitels sich mit dem deckt, was wir als unser Seelenleben durch innere Erfahrung kennen, ist in der That vom Standpunkte des Ganzen aus nur ein Zufall. Nur wenn man das in's Auge faßt, daß diese Psychologie gar keine selbstständig forschende Wissenschaft sein will, die von der Beobachtung des Empirischen ausgehend sich ihre Begriffe erst bildet, sondern daß ihr Princip sowohl: der Begriff des Geistes als sich denkende Idee als

ihre Methode: die dialektische Evolution der Idee in ihrer Entwickelung zum Fürsichsein nicht durch eine independente Discussion gegebener Thatsachen gewonnen, sondern vielmehr Corollarien ihrer Metaphysik sind, kann man dem eigenthümlichen Charakter dieser Disciplin gerecht werden. Ganz wie in der Naturphilosophie ist es auch in der Psychologie Hegel und seiner Schule niemals um causale Erklärungen des Zustandekommens der Phänomene, sondern vielmehr nur um die dialektische Interpretation ihrer Bedeutung für die Realisirung der Entwickelungstendenzen der in der Welt sich explicirenden Idee zu thun gewesen, wie denn in der That nur unter diesem Gesichtspunkte die ganze Gliederung der Hegel'schen Psychologie, daß dieselbe von der Natürlichkeit des Geistes ausgeht, durch den Begriff des Bewußtseins zur Aufhebung desselben in der Vernünftigkeit fortschreitet und dann mit dem Begriffe der Geistigkeit als solcher endet, überhaupt zu verstehen ist, während dieser Gang der Behandlung von einem eigentlich psychologischen Standpunkte aus ja geradezu als eine völlige Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Und was von dieser allgemeinen Gliederung gilt, gilt ebenso von der Anordnung im Einzelnen, von der Art, wie sich im Einzelnen der Entwickelungsfortschritt vollzieht. Aber ganz wie die Naturphilosophie Hegel's wissenschaftlich vollkommen unfruchtbar bleiben mußte, weil ihr die Einsicht verschlossen ist, daß die Verwirklichung des Inhalts der Idee ein für allemal an ein System von Mitteln und Kräften gebunden ist, die nach gleichbleibenden Gesetzen verwandt werden, so ist auch in dieser Hegel'schen Philosophie des subjectiven Geistes die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, d. h. die Aufgabe einer mechanischen Psychologie voll-

ständig verschwunden, vielmehr kommt es, ohne daß eine Nachweisung der Ursachen und der Wirkungsgesetze, durch welche der Sinn der Idee realisirt wird, auch nur versucht würde, blos zu ganz allgemeinen, schematischen Entwickelungen von Phänomenen, die zwar im Absoluten, aber gar nicht unter einander zusammenhängen.

Faßt man nun die Hegel'sche Psychologie so auf, daß sie, die Aufgabe der eigentlichen Wissenschaft vollständig bei Seite stellend, nur der umfassende Versuch einer teleologischen Deutung der ästhetischen und speculativen Bedeutsamkeit der Formen des Seelenlebens gewesen sei, so wird man nicht leugnen können, daß sie eine Fülle geistvoller und kühner Ideen producirt habe, ja daß sie als Ganzes geradezu eine geniale Leistung sei, allein das Verhängnißvolle für Hegel wie für seine Schüler ist auch hier wiederum, daß sie diese teleologische Deutung, für die doch der Natur der Sache nach nun einmal alle festen Principien fehlen, für ein wissenschaftliches „Begreifen" hielten und mit der Frage nach der dialektischen Dependenz auch die andere nach der natürlichen causalen Entstehung gelöst zu haben glaubten. Und das ist das Verdienst Exner's, die völlige Divergenz dieser beiden Beobachtungsweisen im Einzelnen mit unerbittlicher Deutlichkeit aufgezeigt haben.

Es ist in der That im höchsten Grade interessant, in Rosenkranz's Widerlegung zu verfolgen, wie er die Einwände Exner's überhaupt gar nicht versteht, da ihm, daß die Wissenschaft an einen Kreis von Phänomenen ganz andere Ansprüche macht, als die dieses dialektischen „Begreifens", schlechterdings unfaßbar ist.

Ein Capitel seiner Vertheidigung (Neue Studien IV., p. 134 ff.) ist überschrieben: Die Erklärung und das Wie. Er spricht darin dieses Mißverständniß mit einer beinahe klassischen Naivetät aus: „Eine Lieblingswendung Herrn Exner's ist die Beschwerde, das Wie einer Bestimmung, die Erklärung eines Zustandes zu vermissen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem Begriff der Sache zusammen. Hinter diesem noch wieder etwas Anderes zu suchen, heißt Wasser in's Meer tragen. Hegel ist sogar der Ansicht, daß die Beschäftigung mit dem Wie ein Mittel sei, dem Begreifen auszuweichen, sagt aber doch an einem anderem Orte, daß man unter dem Wie eigentlich die Art versteht. Wenn ich z. B. angebe, was die Verrücktheit ist, so gebe ich auch an, wie sie es ist."

Exner hatte unter Anderem den Nachweis vermißt, wie physische Verschiedenheiten psychische werden. Für einen eigentlich psychologischen Standpunkt würde das ja allerdings eine der größten, schwierigsten und fundamentalsten Fragen sein. Rosenkranz dagegen ist natürlich, daß hier überhaupt ein Problem vorliegen soll, unfaßbar, da ja sein Standpunkt eben kein psychologischer ist und daher das Verhältniß der Natur zum Geiste auf dem Boden der Psychologie gar nicht erst untersucht, sondern in derselben vielmehr einfach vorausgesetzt wird, was die Metaphysik darüber bereits entschieden hat, nämlich daß Natur und Geist in irgend welchen Beziehungen der Wechselwirkung überhaupt gar nicht stehen können, da sie an sich Eins sind. Damit fällt dann nun allerdings diese ganze Frage hinweg und ein Problem des psychophysischen Mechanismus existirt für diese Psychologie überhaupt nicht. Und was von der Entstehung der psychischen Phänomene

gilt, gilt auch von ihrem Verlauf, auch für diese hat der Begriff des Mechanismus keine Gültigkeit*). In der That hat Hegel sich nicht gescheut, die Gesetzlichkeit unserer Vorstellungsassociationen überhaupt zu leugnen und die Schule ist ihm darin ohne Widerspruch gefolgt. Auch Rosenkranz erklärt an einer vielberufenen Stelle (Psychologie, erste Auflage, p. 263), daß die Association keine Gesetze habe und er beruft sich dafür darauf, daß jede Vorstellung die Möglichkeit in sich schließe, für mich der Mittelpunkt eines Universums zu werden, in dem ich mich nach allen Seiten wenden könne; „von dem Straßburger Münster kann ich auf Erwin von Steinbach, auf Goethe's Aufsatz darüber, auf die lange Verkennung der Gothischen Baukunst, aber ich kann auch auf die Baucorporationen des Mittelalters, auf die Freimaurerei, auf Mysterien überhaupt, oder ich kann auf den Sandstein übergehen, aus dem er gebaut wurde, auf die Zeichnungen, die man von ihm hat, auf die Glocken, die an ihm hängen, auf die französische Revolution, weil diese ihn auch einmal nivelliren wollte, ich kann vom Elsaß sprechen, dessen Zierde er ist, von den Mißverständnissen, welche Gans über seine Ansicht vom Verhältniß des Elsaß

---

*) Daß wir hier für das Seelenleben die wissenschaftliche Gültigkeit des Begriffs des Mechanismus voraussetzen, wird uns hoffentlich nicht als ein Widerspruch mit der Erklärung, daß Rosenkranz's Ausweisung desselben als eines nur physischen Verhältnisses aus dem System der Kategorien berechtigt gewesen sei, vorgerückt werden. Was wir unter Mechanismus verstehen, ist blos der Begriff des gesetzmäßigen, ursächlichen Zusammenhangs des Geschehens überhaupt, also etwas ganz anderes, als das, was unter diesem Namen in Hegel's Logik auftritt.

zu Frankreich und Deutschland hat erfahren müssen — was kann ich nicht? Niemand kann hier der Willkür meiner Intelligenz eine Probe stellen."

Es erscheint fast unglaublich, daß Rosenkranz durch dieses Raisonnement in der That die Lehre von der gesetzlichen Association der Vorstellungen widerlegt zu haben glaubt, als ob dieselbe besage, daß mit einer Vorstellung a sich immer und ausnahmslos nur eine bestimmte andere Vorstellung b associiren könne, während sie doch wirklich besagt, daß welche Vorstellung b, c, d .... z sich auch mit der Vorstellung a associirt haben möge, in jedem Falle, da kein Gedanke ohne genügenden Anlaß in's Bewußtsein treten kann, der Zusammenhang zwischen diesen beiden Vorstellungen ein causal bedingter gewesen sein muß, wenn man indeß in's Auge faßt, in welcher Weise auch die übrigen Hegelianer hier verfahren, so überzeugt man sich, daß dieses wirklich Rosenkranz's Meinung gewesen sein muß. Michelet z. B. erklärt p. 289 seiner „Anthropologie und Psychologie" ganz in demselben Sinne, da die Entstehungsart der Vorstellungen eine zufällige und bei jedem Individuum eine andere sei, mithin auch bei jedem Individuum verschiedene Vorstellungen unter einander zusammenhängen, so sei hier statt eines nothwendigen Gesetzes vielmehr nur ein zufälliger Zusammenhang gegeben und die Association werde damit selbst zu etwas Zufälligem, das auf Gesetze nicht zurückgeführt werden könne. Michelet citirt als eine anschauliche Illustration dieser Lehre von der gesetzlosen Willkürlichkeit der Associationen das bekannte anmuthige Gedicht Goethe's: „Verschiedene Empfindungen an einem Platze", in dem Goethe schildert, wie das Wiedersehen einer einsamen Waldgegend Verschiedene

zu ganz verschiedenen Empfindungen führt: dem Verliebten zum Beispiel ruft es die Erinnerung an das geliebte Mädchen, dem Jäger die Erinnerung an den Hasen, den er dort geschossen, zurück. Es ist also ganz offenbar, wenn es auch nicht ausgesprochen wird, da die Berufung auf dieses Gedicht zu diesem Behufe ja sonst sinnlos sein würde, daß der scharfsinnige Dialektiker der Ansicht ist, daß, wenn die Vorstellungsassociation eine gesetzliche wäre, dann auf Grund dieser identischen Veranlassung auch der Verliebte an den geschossenen Hasen, resp. der Jäger an das betreffende Mädchen sich hätte erinnern müssen!

Mit Recht nennt Exner „die transcendentale Freiheit aller Reproductionen einen in der Geschichte unserer Wissenschaft beispiellosen Gedanken, dessen Annahme vielleicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmern würde". In der That ist es eigentlich, da die objective Gesetzmäßigkeit der physischen Phänomene geleugnet wird, nur noch eine große Reihe von Wundern, die uns diese Psychologie vorführt und all ihr Scharfsinn wird in den Dienst der Aufgabe gestellt, zu zeigen, daß die Effectuirung dieser Wunder nothwendig war, damit dieser specielle Abschnitt der göttlichen Lebensgeschichte zu Stande kommen konnte. Für Pädagogik, Moral und Politik ist diese Psychologie daher vollkommen werthlos, da diese ja alle von derselben erfahren wollen, „was zu thun, was zu meiden ist, einen Zustand an sich oder Anderen herbeizuführen oder zu entfernen", (Exner: die Psychologie der Hegel'schen Schule. Heft I, p. 60) worauf ihnen natürlich nur die Aufklärung des psychischen Mechanismus Antwort ertheilen könnte. Für die dialektische Psychologie aber ist die Voraussetzung der Gültigkeit dieses

Begriffes des psychischen Mechanismus nur eine Thorheit des Aberglaubens der Reflexion und aus diesem Grunde ist diese Psychologie allerdings keine eigentliche Wissenschaft; daß dagegen die Tendenz dieser Betrachtungsweise überhaupt keinem Bedürfnisse des Geistes entspreche, werden wir, wie wir bereits hervorhoben, keineswegs behaupten dürfen, vielmehr werden wir zuzugeben haben, daß zwar das theosophische Element in der Hegel'schen Anschauung schlechterdings zu verwerfen ist, daß aber der allgemeine Gedanke, den idealen Werth der Form des seelischen Geschehens zu verstehen zu suchen, in der allgemeinen Ueberzeugung des Geistes von der durchgängigen Vernünftigkeit des Ganzen der Erscheinungen der Welt eine unausrottbare Wurzel hat, und es muß allerdings gesagt werden, daß Exner für diese Seite der Betrachtung gar kein Verständniß besitzt, daß er daher das Geniale in Hegel's Auffassung und Behandlung nicht gewürdigt hat. —

Der subjective Geist hebt sich durch den Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit seiner Freiheit zum objectiven auf. Die Philosophie des objectiven Geistes, die Ethik oder praktische Philosophie ist daher der Geistesphilosophie zweiter Theil.

Rosenkranz hat dieselbe als Ganzes nicht in extenso, sondern nur im System der Wissenschaft (p. 663 — 817) in ihren Grundzügen abgehandelt und zwar in einer Classification der Probleme, die sich von der Hegel'schen in mehrfacher Beziehung unterscheidet.

Insofern der Wille erstens der schlechthin allgemeine, zweitens der einzelne, wie er sich durch die Allgemeinheit seines Begriffes bestimmt und drittens der in seiner Einzel-

heit allgemeine ist, wie er zugleich für Andere objectiv als Wille zur Erscheinung kommt, ergeben sich die Unterschiede des Begriffes des Guten, der Moralität und des Rechts. Das Gute ist der allgemeine Begriff des freien Willens, die Moralität ist die Realisirung dieses Begriffs in der Bethätigung des abstract einzelnen Willens, das Recht giebt dem Willen auch diejenige Außerlichkeit des Daseins, durch die es als allgemeiner Wille in seiner Einzelheit anerkannt wird. In der objectiven Bestimmtheit des Rechts erst vollendet sich der Wille, weshalb diese Stufe der Objectivation des Willens auch geradezu als die Stufe der Sittlichkeit bezeichnet werden kann.

Die praktische Philosophie zerfällt also bei Rosenkranz in die drei Abschnitte: das Gute, die Moralität und die Sittlichkeit. Diese Eintheilung weicht formell von der Hegel'schen insofern ab, als ihr erster Abschnitt zum Gegenstande hat, was bei Hegel Inhalt der einleitenden Untersuchungen seiner Philosophie des Rechts ist, wohingegen, was bei Hegel Inhalt des ersten Theils ist, das „abstracte“ Recht, bei Rosenkranz erst im dritten Abschnitt des Ganzen, in seiner Identität mit der „Sittlichkeit“ abgehandelt wird, indeß ist es ein Irrthum Rosenkranz's, der sich aus der der Hegel'schen Schule eigenthümlichen Ueberschätzung der Bedeutung und des Werthes der bloßen Etiquettefragen der Wissenschaft erklärt, wenn er glaubt, durch diese Abweichungen in der Eintheilung — eine Beachtung ist diesen formellen Abänderungen in der Schule übrigens nicht zu Theil geworden — in charakteristischen Zügen den Hegel'schen Gedankenkreis modificirt zu haben, vielmehr ist die Substanz seiner Betrachtungsweise des Ethischen ganz und gar die Hegel'sche, die die Sittlichkeit mit

der Natur des „freien Geistes“ identifizirt und der der historische Proceß, durch den sich dieser verwirklicht, an sich als ein ethischer gilt, weshalb diese Philosophie in Wahrheit von der Natur der Sittlichkeit nichts begriffen hat.

Eine Philosophie, die nur den Willen und die Stufen seiner Objectivation, aber keine willenlosen Urtheile über den Willen kennt, kann die Ethik, da der Wille an sich ein Natürliches ist, nur in eine idealistische Physik verwandeln, wie es denn auch in allen modernen Systemen des constructiven Idealismus geschehen ist.

Wenn daher die Ethik ihrem Begriffe nach die Lehre von den unabhängig werthvollen, an sich heiligen Idealen des Handelns ist, so muß in der That gesagt werden, daß Hegel's Philosophie des objectiven Geistes, deren Grundgedanken, wenn auch mit der an den verschiedensten Punkten hervortretenden lebhaften Tendenz, ihre Schroffheiten zu mildern, Rosenkranz unverändert reproducirt, nur die Carricatur einer Ethik ist, denn sie ist eine Sittenlehre ohne ein Sittengesetz.

Wird der Standpunkt aufgegeben, daß die Ethik als die Wissenschaft vom Seinsollenden auszubilden sei, so wird damit der ethische Standpunkt oder der Standpunkt der Ethik selbst aufgegeben, welcher nicht epimetheisch, sondern prometheisch, nicht ein auf das theoretische Begreifen des Gewordenen, sondern ein sich über die gegebene Wirklichkeit erhebender, auf das Ideal als solcher gerichteter ist. Aber die Gedanken, die sich nicht auf das beziehen, was ist, werden ja von Hegel als „leere und nichtige“ bezeichnet, da die Philosophie nur das, was ist, nämlich die Vernunft zu begreifen hat, während die Welt wie sie sein soll nur in dem

„weichen Elemente“ des individuellen Meinens besteht, „dem sich alles Beliebige einbilden läßt“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie, Werke Band 7, p. 19. 20).

Eine Philosophie, die nur „Grau in Grau“ malt, die nur „begreift“, was der Weltgeist, bis und damit sie selber möglich wurde, geleistet hat und leisten gemußt hat, muß natürlicherweise dafür, daß die Evidenz moralischer Urtheile, die nicht „begreifen“, sondern unbedingt billigen oder verwerfen, diejenige Thatsache ist, die allein den Ausgangspunkt der Ethik bilden kann, blind sein und wenn die Philosophie des objectiven Geistes nichtsdestoweniger die „alt gewordenen Gestalten des Lebens“ nicht nur begreift, sondern sie vielfach auch zum Object der Kritik macht, indem sie die Frage nach ihrem Werthe aufwirft, so liegt darin nur eine einfache Inconsequenz gegen den principiellen Standpunkt, wonach die historische Wirklichkeit als solche an und für sich schon die Wirklichkeit der Vernunft und *somit* sittlich ist. —

Als der schlechthin allgemeine, so erklärte Rosenkranz, ist der Wille der gute. Weil der Wille seinem psychologischen Begriffe oder seiner Form nach schlechthin freie Selbstbestimmung ist, die eben so sehr alles Mögliche als ihren Inhalt setzen wie davon abstrahiren kann, so muß sich, wenn diese Selbstbestimmung eine ethische werden soll, diese Schrankenlosigkeit aufheben; dieses geschieht, indem der Wille in seiner Vereinzelung sich die vernünftige und darin allgemeine Nothwendigkeit zum Inhalte macht. Als seine Nothwendigkeit und deren Allgemeinheit für den einzelnen Willen hervorkehrend ist der absolute Wille *das ethische Gesetz*. Das Gesetz ist der Selbstbegriff des Willens im Unterschiede von seiner Realisation. Weil aber der Wille

seiner Form nach schlechthin freie Selbstbestimmung ist, so ist er die reale Möglichkeit, sich als Form von seinem nothwendigen Inhalt zu unterscheiden und sich eben so sehr in Uebereinstimmung mit ihm als in Gegensatz gegen ihn zu setzen. So ist er Willkür, welche einem möglichen besonderen Inhalt des Willens gegenüber zur Wahl wird, die gänzlich frei ist. Indem nun aber in der Unendlichkeit der Selbstbestimmung auch die Möglichkeit liegt, das Moment der Einzelheit von dem der Allgemeinheit geradezu nicht blos zu distinguiren, sondern zu trennen, so ist die Entgegensetzung der abstracten Einzelheit gegen die dem Subject als vernünftigem an sich immanente Nothwendigkeit der Allgemeinheit das Böse, und der Widerspruch, der dadurch im Subject erzeugt wird, seine eigene That. Die Möglichkeit des Bösen liegt an sich im Begriffe des Willens, als welcher seiner Natur nach unendliche Selbstbestimmung und daher diese gegen sein eigenes Wesen zu wenden fähig ist. Wahrhafter Wille aber ist er nur da, wo die allgemeine Nothwendigkeit des Gesetzes und die Unbestimmtheit und Egoität der Willkür sich zu derjenigen Selbstbestimmung vereinigen, welche das Gute zu seinem Inhalt macht, so daß das Gesetz lebendiges und die Willkür gesetzerfülltes Wollen ist, so ist er frei. Der Wille als Gesetz, die Willkür, die Freiheit sind daher die drei Momente der Idee des Guten, deren Entwickelung die Aufgabe des ersten grundlegenden Abschnitts (System der Wissenschaft § 663 — 696) der Rosenkranzischen praktischen Philosophie ist.

Die Bestimmung der Idee des „guten Willens" ist in der That die fundamentale Aufgabe der praktischen Philosophie. Aber diese Aufgabe ist identisch mit der einer

methodischen Analyse des Ethischen als solchen, oder, was dasselbe ist, mit der Aufstellung der Maßstäbe, nach denen der Werth einer schon vollzogenen oder eben sich vollziehenden Handlung zu beurtheilen ist. Zum Behuf dieser Wissenschaft sind daher zunächst die an sich evidenten sittlichen Grundurtheile aufzusuchen und systematisch zu verknüpfen; eine andere Begründung als die auf solche unbedingte, absolut gewisse Anfänge ist mit den Bedürfnissen der Sittenlehre schlechterdings unverträglich.

Allerdings liegt es uns fern, mit der Philosophie Herbart's anzunehmen, daß diese fundamentalen Aussprüche des Gewissens nun auch von der Wissenschaft selber eben nur als ein dunkles Fatum zu betrachten seien, dem wir uns nun einmal zu unterwerfen haben, denn so unzweifelhaft es ist, daß dieselben thatsächlich mit absoluter, unmittelbarer Gültigkeit auftreten, ebenso unzweifelhaft ist es, daß sie ihre wahre Wurzel nur in dem einen Princip der Lust oder der Seligkeit haben, welches allein als absolutes Gut evident ist und es würde daher die weitere Aufgabe der praktischen Philosophie sein, die moralischen Gesetze aus diesem höchsten Princip selber abzuleiten, d. h. also zu zeigen, wie die absoluten Ideale unseres Handelns eben die Formen sind, innerhalb deren allein das, was qualitativ ein Maximum der Lust heißen kann, die ihrem Sinne nach höchste Lust genossen werden kann. Allein der Lösung dieser Aufgabe einer Begründung der moralischen Gesetze aus diesem Princip müßte doch eben die Aufstellung derselben vorangegangen sein, in ihr also liegt der Ausgangspunkt aller praktischen Philosophie, welche die unmittelbare Evidenz dieser Gesetze dadurch nicht angreift, daß sie ihren Zusammenhang mit dem Sinne einer ethischen Weltordnung nachzuweisen versucht.

Aber die Aufstellung und Begründung einer solchen Moral der Ideale und des Handelns nach allgemeinen, unbedingten Grundsätzen der Ueberzeugung liegt weit ab von dem methodischen Laufe der Philosophie des objectiven Geistes, die in den Evolutionen des Willens als solchen den ethischen Proceß sieht und daher an die Stelle einer independenten Betrachtung der ethischen Begriffe an und für sich vielmehr die Geschichte des Processes dieser Evolutionen substituirt.

Der allgemeine Wille, lehrt, seinem Meister getreu, unser Hegelianer, ist das Gute; indem der Wille sich als allgemeiner realisirt, ist er das „ethische Gesetz". Aber inwiefern liegt darin, daß der Wille sich in einer anderen Evolutionsform realisirt, darin also, daß er sich nicht als individueller, sondern als allgemeiner darstellt, eine moralische Würde des Willens? Daraus, daß der Wille der Wille der Gesammtheit der Einzelnen, daß er der Wille Aller ist, folgt doch nicht seine Heiligkeit. Nicht der Wille, der der allgemeine Wille, der Wille der Gesammtheit in Wirklichkeit ist, ist der gute, sondern der, der der allgemeine Wille, der Wille der Gesammtheit sein sollte. Und wird uns gesagt, daß allerdings diese Allgemeinheit des Willens nicht in diesem atomistischen Sinne aufgefaßt werden dürfe, daß sie nicht darin bestehe, daß alle Einzelwillen dasselbe wollen, sondern daß diese Allgemeinheit vielmehr schlechthin nothwendig, weil „vernünftig" sei, so liegt darin in der That doch eben eine ganze niedergeschlagene Untersuchung. Denn ist, was man mit der Allgemeinheit des Willens wirklich meint, seine „Vernünftigkeit", so würde doch die ethische Philosophie eben die fundamentale Aufgabe haben, die Frage zu beantworten, welches die Ideale sind,

die verwirklichend der Wille an und für sich „vernünftig", oder vielmehr in Wahrheit, da es sich hier nicht um „Vernünftigkeit", sondern um Moralität handelt, — denn die Vernunft bringt die höchsten Gesetze des Handelns blos zum Bewußtsein, ist aber nicht selbst ihre Urheberin — moralisch ist, d. h. ihr grundlegender Theil würde eine Ideenlehre sein, die den Inhalt dessen darlegt, worauf unser sittliches Urtheil einen absoluten Werth legt. Was uns aber in der That allein als der Inhalt dieser „Vernünftigkeit" angegeben wird, ist die „Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit", so daß also die Allgemeinheit des Willens durch seine Vernünftigkeit und seine Vernünftigkeit durch seine Allgemeinheit — denn wenn er wirklich „allgemein" ist, so versteht sich diese „Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit" von selber — erklärt wird, und diese Vernünftigkeit des Allgemeinen oder diese Allgemeinheit des Vernünftigen ist also das, was uns diese ethische Evolutionslehre in letzter Instanz allein als den Inhalt der Idee des guten Willens anzugeben weiß, eine Bestimmung, die vollkommen nichtig sein würde, wenn ihr nicht wenigstens die Ahnung zu Grunde läge, daß die moralischen Gesetze wegen ihrer immanenten Würde als für alle Geister — nicht blos für die Menschen — verbindlich betrachtet werden müssen und daß alle Ethik mit dieser Anerkennung der universellen Bedeutung der sittlichen Maßstäbe, deren Aufstellung eben unterlassen wurde, überhaupt erst beginnt. —

In der Festhaltung und Selbstsetzung des Ich hatte einst Fichte die Grundlage aller Moralität erblickt, seine Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme zu bestimmen, war ihm als ein noth-

wendiger Gedanke des vernünftigen Geistes erschienen, der das eigentliche Princip der Sittlichkeit ausdrückt. Daß Ich ein selbstständiges Ich sein soll, ist sein Endzweck und der Endzweck der Dinge das, was sie für die Effectuirung dieser Selbstständigkeit beitragen. In dem Bestreben der Peripherie, selbst Centrum zu sein, in dem Bestreben des Endlichen, die Eigenheit seiner peripherischen Existenz zum Centrum zu machen, d. h. eben genau in jener Fichte'schen absoluten Selbstständigkeitstendenz des Ich haben dagegen Schelling und Baader den Ursprung der Sünde gesehen. In dem Insichgehen der von ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit abstrahirenden Einzelheit des Willens, in der Opposition des individuellen Willens gegen die ihm immanente Allgemeinheit des Willens erblicken auch Hegel und Rosenkranz den Grund des Bösen. Da der Wille als absolute Willkür Alles kann, was er will, so kann er auch sich selbst in seiner absoluten Vereinzelung wollen und so das Böse vollbringen, denn der Wille, der nur sich will und jene „Vernünftigkeit des Allgemeinen" oder „Allgemeinheit des Vernünftigen", die seine Substanz ausmacht, negirt, erzeugt das Böse.

Daß Ich sich seine Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen soll, ist gewiß kein Satz, der als höchstes, an sich evidentes Princip der Sittlichkeit gelten kann, denn er entbehrt vielmehr jeder moralischen Würde, daß aber diese absolute Selbstständigkeitstendenz des Ich an sich unmoralisch sei, ist ein ebenso zweifelloser Irrthum, dessen letzter Quell der ist, daß man Begriffe der theologischen Dogmatik kritiklos aufgenommen und „in's Spekulative" übersetzt hat; diese Selbstständigkeitstendenz des Ich ist vielmehr an sich weder moralisch noch

unmoralisch, sondern sie ist moralisch da, wo sie den Aussprüchen des Gewissens conform und unmoralisch da, wo sie im Widerspruch mit ihnen in die Wirklichkeit tritt. Der Begriff des Bösen bedarf daher zu seiner wissenschaftlichen Aufklärung jener Untersuchung über das, was allein einen Werth hat, die in der phänomenologischen Systematik der modernen speculativen oder construirenden Philosophien untergegangen ist, und wenn uns gelehrt wird, daß in diesem absoluten sich selber Wollen des Ich nur die reale Möglichkeit des Bösen liege, daß aber erst durch seine reale Trennung von der ihm immanenten vernünftigen Allgemeinheit oder allgemeinen Vernünftigkeit das Böse wirklich entstehe, so gilt in Bezug auf den Werth dieser Bestimmungen das vorher Gesagte.

Wie übrigens der Wille diesen Vernichtungskampf gegen seine eigene Substanz auszuführen im Stande ist, darf uns nicht wundern, da ein Wille, der Alles kann, was er will, doch auch sich selber zu vernichten im Stande sein muß. Daß allerdings dieser Wille der Philosophie des objectiven Geistes, der, mag er sich nun in der Form der „Willkür“ oder in der der „Freiheit“ expliciren, allein aus der „schrankenlosen Unendlichkeit seiner Selbstbestimmung“ heraus sich bethätigt, psychologisch eine geradezu monströse Fiction ist, braucht wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

Wir sind bei der Analyse dieser Grundgedanken der Rosenkranzischen Ethik ausführlicher gewesen, um zu zeigen, daß dieselbe in der That ihrer Anlage nach einen wirklichen systematischen Fortschritt über Hegel hinaus nicht repräsentirt.

Der zweite Abschnitt der praktischen Philosophie (System der Wissenschaft § 696—724) hat wie bei Hegel das Ver-

hältniß des einzelnen Willens zum absoluten oder den Begriff der Realisation des absoluten Willens innerhalb desselben und durch denselben zum Gegenstande. Es ist hier für Rosenkranz's Auffassung und Behandlung wesentlich charakteristisch, daß er in der Analyse des Standpunkts des moralischen Bewußtseins die Subjectivität nicht in derselben Stärke hervortreten läßt wie es Hegel in seiner Rechtsphilosophie und noch weit unverhüllter in seiner Phänomenologie des Geistes gethan hatte. Für Hegel war in der That der moralische Standpunkt nichts Besseres als das Recht des subjectiven Willens gewesen und die Subjectivität war von ihm derartig betont worden, daß ihm die Moral zur Magd derselben herabgesunken war. Rosenkranz strebt im Gegensatze zu diesem brutalen Mißverständniß des Meisters sichtbar nach einer unbefangeneren Darstellung des Standpunkts der moralischen Weltanschauung, indeß, so anerkennenswerth diese Tendenz ist, die sich namentlich in einer speciellen Ausführung der Pflichten- und Tugendlehre documentirt, so wenig gelingt es ihm, sie zur vollen Entfaltung zu bringen, da seine Erörterungen schließlich doch bei der „Auflösung des Gewissens" als letztem Glied in dem Proceß der Evolution der „Moralität" anlangen. „Das Gute wird zur Zufälligkeit," heißt es am Schlusse dieses Abschnittes, insofern „das moralische Subject gerade von seiner Selbstbestimmung aus dem eigenen Begriffe und Urtheil heraus die Gefahr hat, sich moralisch unsicher zu machen und zu entleeren. Nicht mit Unrecht hat man wegen der möglichen nur subjectiven Identität des Gewissens mit sich von der Verwandtschaft des Gewissens mit dem Bösen gesprochen."

Ein exemplarischer Typus des Standpunkts der Moral

des Gewissens würde daher auch nach dieser Charakteristik der heilige Crispin sein, der den Reichen das Leder stahl, um den Armen daraus Schuhe zu machen und so also nach Hegel beweist, „daß selbst das Gewissen eines Heiligen nicht nothwendig das Allgemeine oder Ewige zum Inhalt haben muß".

Indem nun das Gewissen so, nach dieser systematischen Verfälschung seines Begriffes, — diese ganze „Dialektik des Gewissens" ist in Wahrheit nur eine vollkommene Fiction, denn ein eintretender Widerspruch zwischen der Subjectivität und „dem Allgemeinen" beweist nur, daß der Standpunkt des Gewissens bereits aufgegeben ist, als auf welchem die Subjectivität überhaupt gar nicht mitspricht und deshalb auch nicht widersprechen kann, sondern vielmehr schlechterdings nichts zu thun hat als Gehorsam zu leisten — die Möglichkeit des Guten wie des Bösen in sich schließt, hebt der Standpunkt der Moralität sich selber auf und als die Wahrheit dieses Standpunktes erscheint vielmehr „die Sittlichkeit, in welcher die Idee des Guten sich objectiv durch die Thätigkeit der mit ihr als ihrem Wesen sich identisch wissenden Subjecte realisirt. Die Welt der Sittlichkeit entwickelt die Freiheit zu einem System geltender Rechte, an denen das Subject die Richtschnur seines Gewissens findet". (System der Wissenschaft p. 471.)

Wenn aber ein „System der geltenden Rechte" für das Subject die „Richtschnur seines Gewissens" ist, so ist damit der Standpunkt der Moralität für bankerott erklärt und an seine Stelle die bloße Legalität gesetzt, die dadurch nicht aufhört, Legalität zu sein, daß sie mit barocker Willkür der Terminologie „Sittlichkeit" genannt wird.

Der Inhalt dieses dritten Abschnittes der Rosenkranzischen

Ethik (System der Wissenschaft § 721—826) gliedert sich folgendermaßen: Die allgemeine Form der Existenz des Willens auf dieser Stufe ist das Recht. In ihrer Entwickelung ist dieselbe erstens das singuläre Recht der einzelnen Person, die sich zu sich selbst, zu den selbstlosen Gegenständen und zu anderen Personen als formelle Identität ihres Willens verhält, weshalb der Inhalt dieses privaten Rechts noch von der Willkür des atomen Subjects abhängig ist. Dieses singuläre Recht als die Beziehung des einzelnen Willens nur auf Einzelnes hebt sich nun aber zweitens nicht blos zur relativen Gemeinsamkeit zweier oder mehrerer Willen, sondern zu der substantiellen Einheit sittlicher Organismen auf, welche die Freiheit zum nothwendigen Inhalt allen in ihr enthaltenen Einzelnen als Glieder des Ganzen haben. Diese Organismen, deren gemeinsame formale Grundlage die Gegenseitigkeit von Recht und Pflicht ist, während in der Sphäre des singulären Rechts, der ersten Stufe der Sittlichkeit, Rechte ohne Pflichten und Pflichten ohne Rechte möglich sind, sind die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. Auf dieser Stufe ist das Recht das particuläre Recht; der Einzelne gilt für die Anderen, weil er Mitglied eines Gemeinwesens ist und dies Gemeinwesen sich als einen allgemeinen und nothwendigen Willen setzt, der den seiner einzelnen Glieder in sich integrirt. Allein in der unvermeidlichen Particularität hat das Recht noch eine Schranke, von der es sich durch die Dialektik der ethischen Organismen zur Universalität der unveräußerlichen Rechte der Menschheit befreit, die dem Menschen aus dem einfachen Grunde, weil er Mensch ist, inhäriren. Die Wahrheit des particulären

Rechts ist daher das universelle Recht, das Recht der Menschheit, dessen Manifestation die Weltgeschichte ist.

Das System der Sittlichkeit zerfällt daher in die drei Capitel: das singuläre Recht, das particuläre Recht und das universelle Recht und die Weltgeschichte, von denen das erste Hegel's erstem Theil des Ganzen der praktischen Philosophie: „das Recht", die beiden anderen Hegel's dritter Abtheilung: „die Sittlichkeit" entsprechen.

Die Person hat das Recht zum substantiellen Zweck, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die ihrige wird, der Mensch hat ein absolutes Zueignungsrecht auf alle Sachen, die Dinge, weil sie sich nicht selbst zu besitzen vermögen, sind an sich herrenlos, sie erlangen ihren Zweck erst dadurch, daß sie von der Person ergriffen werden. So erscheinen wie bei Hegel Occupation und Formation als Rechtstitel, das Recht ist das äußere Dasein des freien Willens, der sich verwirklicht.

In diesen Bestimmungen, die in Wahrheit den rohen Egoismus der Willkür zur Quelle des Rechts machen, — denn Occupation und Formation sind ein Faust- und Todschlagsrecht, die bloße äußere Freiheitsbethätigung ist kein Rechtsgrund, sondern als solche, wenn nicht einschränkende Bedingungen hinzukommen, vielmehr nur die Basis des Rechts des Stärkeren, d. h. des absoluten Unrechts — zeigt sich mit erschreckender Deutlichkeit, wie in der That diese Philosophie des objectiven Geistes von allen ethischen Genien verlassen ist. Eigentliches, wirkliches Recht beginnt bei Rosenkranz genau wie bei Hegel vielmehr erst mit dem Vertrag, aus dem auch er wie sein Meister das Unrecht sich entwickeln läßt, ein Uebergang, den Prantl (Bluntschli's Staatswörterbuch,

Bd. V. p. 76) mit Recht als geradezu „ungeheuerlich" bezeichnet hat. Die „Negation des Unrechts" ist die Strafe; mit der Entwickelung ihres Begriffs findet dieses erste Capitel der „Sittlichkeit" seinen Abschluß.

Auf der Stufe des particulären Rechts erscheint die ethische Objectivität in der Form der großen menschlichen Gemeinschaften der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Sie bilden ein System von Institutionen, das für den Einzelnen unverbrüchliche Gültigkeit hat.

Es ist gewiß eine große und fruchtbare Anschauung Hegel's gewesen, daß diese allgemeinen Formen menschlich-socialen Zusammenlebens an sich nicht bloße Naturmächte ohne sittlichen Werth sind, sondern daß in ihnen eine concrete Realität an und für sich selber werthvoller Güter vorhanden ist, aber seine Theorie der „substantiellen Sittlichkeit" hat diesen richtigen Gedanken wieder dadurch verdorben, daß er in ihnen schon ganz unzweideutig den Weltzweck sich ausdrücken ließ, dem unser Handeln als einem höchsten Gesetze sich nur anzuschließen habe, um wahrhaft sittlich zu sein. Wären in dem Aufbau dieser menschlichen Institutionen die ethischen Ideen allein wirksam gewesen, so würde ein solcher Kanon wenigstens für die moralische Praxis genügen können, allein wie anders ist das Bild, das uns die Erforschung ihrer Genesis wirklich gewährt! So hat denn die Philosophie des objectiven Geistes in Wahrheit, wenigstens insoweit als sie keine Inconsequenzen gegen ihr eigenes Princip begangen hat, nichts anderes gethan, als daß sie die Natur, in der sich diese Formen socialer Coexistenz acutell darstellen, systematisch und zusammenhängend mit der Natur verwechselt hat, in der sich diese Formen darstellen würden,

wenn sie wirklich **bloße** Exemplificationen jener ethischen Ideen wären, die in der That nur **einer** der wirksamen Factoren ihres Daseins sind.

An die Stelle des Ethischen an und für sich, dessen Erkenntniß ihr verschlossen geblieben ist, hat daher diese Lehre das Wirkliche gesetzt, in dem das Ethische nur insofern zur Geltung und Anerkennung gelangt, als es in demselben eine Objectivität erlangt hat.

Diese Verwechslung des Wirklichen mit dem Ethischen allein macht es begreiflich, daß auch bei Rosenkranz, ganz wie bei Hegel, die Ehe **als solche** schon als eine „sittliche Einheit" aufgefaßt wird, während sie es doch in Wahrheit nur da ist, wo zwei Seelen die Tendenz haben, einander zu heiligen, und daß auch bei Rosenkranz, ganz wie bei Hegel, als zweites Glied in der Trias der **ethischen Organismen** die „bürgerliche Gesellschaft" erscheinen kann, obwohl sowohl von dem Meister wie von dem Schüler eine Charakteristik derselben gegeben wird, die dieselbe als das bloße Getriebe egoistischer Interessen faßt. Es ist der Grundsatz der Oeconomie der Manchesterschule: Jeder für sich, Alle gegen jeden Einzelnen und jeder Einzelne gegen Alle, auf dem sich in der Philosophie des objectiven Geistes dieses „System der Atomistik" aufbaut. „In der Gesellschaft", lehrt Rosenkranz in völliger Uebereinstimmung mit Hegel, „geht der Einzelne zunächst vom Egoismus aus, erreicht aber in der Befriedigung desselben zugleich die Befriedigung der Andern, insofern dieselben ein Bedürfniß dessen haben, was er hervorbringt. Der Egoismus zersetzt das Ganze in die Atomistik der einzelnen Personen, aber eben der Egoismus hebt

die Atomistik wieder auf. Das Ganze des Gemeinwesens wird zur Abhängigkeit der Subsistenz der Einzelnen von der Subsistenz aller Uebrigen". (System der Wissenschaft, p. 887.) So dient also in Folge des universellen Egoismus der Egoismus des Einzelnen schließlich doch dem allgemeinen Wohle, aber wenn dem auch in der That so wäre, wenn diese Weisheit der harmonies économiques auch wirklich etwas anderes als eine unheilvolle Täuschung wäre, würde dadurch die Gesellschaft ein „ethischer Organismus"? Erlangt der Egoismus dadurch den Charakter sittlicher Würde, daß er das Gute thut, ohne daß er es will? Und was Anderes kann denn in der Gesellschaft sittlich oder unsittlich sein als die Gesinnung der Einzelnen, die sie constituiren? Wie kann daher die Gesellschaft ein sittlicher Organismus sein, wenn die Glieder derselben nicht mit Bewußtsein den aus der Idee des allgemeinen Wohls fließenden praktischen Postulaten gemäß wirken?

Ueber die Natürlichkeit des Familienzusammenhanges ebenso wie über die blose Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Gesellschaft erhebt sich in der Verfassung des Staates der Wille zum Wollen der Freiheit als solcher. Der Staat ist insofern ein Werk der sich selbst als absolute Nothwendigkeit erkennenden Vernunft, er ist die ethische Form, in welcher sich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organisirt. In seiner Verfassung verwirklicht sich die Freiheit selber als objective, als das zur Macht unbedingter Geltung sich entfaltende System der Sittlichkeit.

Der „letzte Schluß" der ethischen Weisheit ist also auch bei Rosenkranz wie bei seinem Meister der Staatsabsolutis-

mus.*) Insofern würden wir somit doch Unrecht gehabt haben, als wir vorhin bemerkten, daß die Philosophie des objectiven Geistes eine Sittenlehre ohne ein Sittengesetz sei, da sich hier ja schließlich ergiebt, daß sie doch ein solches besitzt, nämlich den Staat. Aber in Wahrheit ist auch dieser Ruhepunkt nur ein scheinbarer, insofern die particularen Staaten nur die Bedeutung von Momenten in der Entfaltung der allgemeinen Idee des Geistes, welche die Weltgeschichte ist, haben. Indem daher der Staat in den Ocean der Geschichte mündet und so das particuläre Recht im universellen sich aufhebt, ergiebt sich als letzte Aufgabe dieser Evolutionslehre des praktischen Geistes die „Philosophie der Geschichte".

„Die Geschichte ist die Erinnerung an die Gestalten, welche der Geist sich schon gegeben hat. Sie wird zur Wissenschaft durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit dieser Gestalten". (System der Wissenschaft, p. 513.)

Das Problem der Philosophie der Geschichte, welche die eigentliche Wissenschaft von der Geschichte ist, ist somit, den Verlauf der geschichtlichen Begebenheiten als einen allgemeinen und nothwendigen zu construiren.

---

*) Die Consequenzen, die sich aus dieser Vergötterung der abstracten Staatsform in Bezug auf das Verhältniß von Staat und Kirche ergeben, haben weder Hegel noch Rosenkranz wirklich gezogen, dagegen sind sie mit nackter Deutlichkeit ausgesprochen worden von Bruno Bauer in seiner weiland celebrirten Schrift: Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft (Leipzig 1840). Auch Richard Rothe's Lehre, daß dem christlichen Leben als Verwirklichungsform die Kirche nicht mehr entspreche, sondern der Staat, ist nur ein directer Ausfluß dieser Hegel'schen Anschauung.

In der That sollte man glauben, daß eine Lehre, die das Problem der Philosophie der Geschichte so formulirt, zugleich zugestehen müßte, daß sie damit ein für die Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkennens schlechterdings unerreichbares Ideal aufgestellt habe. Denn möglich würde eine Philosophie der Geschichte in diesem Sinne ja doch nur dann sein, wenn die uns bekannte Geschichte des Menschengeschlechts die an und für sich seiende aller Wirklichkeit wäre. Denn da, wenn die Welt überhaupt einen Sinn hat, — was sich allerdings theoretisch gar nicht beweisen läßt, sondern in letzter Instanz nur eine ästhetische Evidenz ist — dieser doch nur ein totaler, das Ganze der Welt umspannender sein kann, so würde in Wahrheit allein aus der Geschichte des Universums die Geschichte der Menschheit „begriffen", d. h. der Verlauf ihrer Begebenheiten als ein allgemeiner und nothwendiger oder „vernünftiger" construirt werden können. Für den Sublunarismus der absoluten Philosophie aber ist die Geschichte der Menschheit wirklich dasjenige Geschehen, in dem und durch das die Weltentwickelung an und für sich sich vollzieht und die Philosophie der Geschichte daher nicht ein solches unerreichbares Ideal, sondern vielmehr eine Aufgabe, die ihrem strengsten Sinne nach lösbar ist.

Da nun aber in Wahrheit der Mensch nur das Centrum der uns bekannten, nicht aber der Gravitationspunkt der an und für sich seienden Wirklichkeit und die Menschheitsgeschichte nicht die Weltgeschichte an und für sich ist, so begreift es sich, daß diese Philosophie der Geschichte nicht das ist, wofür sie sich ausgiebt, nämlich eine allgemeine und nothwendige Wissenschaft, sondern daß vielmehr, wie Friedrich Harms in seiner gedankenreichen, lange nicht genügend beachteten Schrift:

Der Anthropologismus in der Entwickelung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbach's Anthroposophie (Leipzig 1845) p. 167 vollkommen treffend den Charakter ihrer Methode bezeichnet, „die wissenschaftliche Form der Geschichtsphilosophie, die dieselbe durch die Construction des Thatsächlichen gewinnt, eine sich durch Schematismen, Analogien und Parallelismen vollziehende Induction ist, die die Meinung von sich hegt, daß sie eine, kategorische Schlüsse hervorbringende, Deduction sei".

Diese Einsicht in die völlige Nichtigkeit ihres systematischen Anspruchs kann uns indessen natürlich nicht abhalten, in dieser Hegel'schen Philosophie der Geschichte, wenn sie nur nicht als das, was sie zu sein behauptet, sondern vielmehr nur als eine Sammlung von „Ideen zur Geschichte der Menschheit" aufgefaßt wird, eine Leistung genialen Tiefsinns anzuerkennen.

Die historiosophischen Grundlinien, die Rosenkranz im System der Wissenschaft (§ 791—826) gibt, stimmen darin mit Hegel überein, daß er seine Entwickelung im Wesentlichen innerhalb der Idee des Staats zu halten sucht, im Uebrigen beruht dieser Rosenkranzische Versuch einer allgemeinen Zeichnung des Ganges der menschlichen Geschichte keineswegs auf einer bloßen Reproduction der Hegel'schen Auffassung und Behandlung, sondern Rosenkranz zeigt sich vielmehr im Einzelnen durchaus selbstständig, was namentlich in der Charakteristik der historischen Stellung der Juden (mit denen Hegel, wie die Divergenz in ihrer Behandlung in der Philosophie der Geschichte und der Religionsphilosophie beweist, nicht hatte in's Reine kommen können) und des

Islams (dessen Construction bekanntlich in der Conception des Meisters vergessen war) hervortritt.

Dieses ganze Miniaturbild der Weltgeschichte ist eine überaus feinsinnige und geistvolle Arbeit. Eine Ergänzung dazu bildet der Artikel „Menschheit" in der dritten Auflage des Rotteck-Welcker'schen Staatslexicons, der im ersten Bande der „Neuen Studien" wieder abgedruckt worden ist.

Mit dieser Betrachtung des historischen Processes, welcher in Consequenz des fundamentalen Mißverständnisses dieser Lehre als der ethische Proceß schlechtweg gilt, hat dieser zweite Theil der Geistesphilosophie sein Ende erreicht.

Wir erwähnen hier schließlich noch als dem Gebiete der praktischen Philosophie angehörig, daß Rosenkranz auch eine Pädagogik unter dem Titel: Die Pädagogik als System. Ein Grundriß. Königsberg 1848 geschrieben hat. Es verdient dies namentlich deshalb hervorgehoben zu werden, weil die Hegel'sche Schule, mit alleiniger Ausnahme Thaulow's, für Pädagogik so gut wie nichts gethan hat. Von Interesse sind in dieser Rosenkranzischen Schrift indeß nur die historischen Partien; die systematischen beweisen, daß es ihm ganz an einer wirklichen Bewältigung des Stoffes fehlte.

Als ein Curiosum wollen wir hier mitzutheilen nicht unterlassen, daß das bekannte enfant terrible der Herbartischen Schule Friedrich Heinrich Theodor Allihn in seiner Schrift: Das Grundübel der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung in den gelehrten Anstalten des Preußischen Staates, Halle 1849, Rosenkranz wegen dieser Schrift als einer destructiven und revolutionären dem christlichen Staate denuncirt hat. Gegen keine der modernen Philosophien ist

wohl überhaupt in Denunciationen so viel geleistet worden, wie gegen die Hegel'sche und es macht einen überaus peinlichen Eindruck, daß an diesem denunciatorischen Treiben sich nicht nur Theologen, sondern auch Fachphilosophen betheiligt haben. Man wird es einem Hengstenberg z. B. gewiß nicht verargen, wenn ihm als die wirksamste Form der Widerlegung heterodoxer Standpunkte stets die erschien, deren keine Wissenschaftslehre Erwähnung thut, die Staatsregierungen auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die ihnen von den Vertretern derselben drohe, indeß ist, was bei diesem „auserwählten Streiter in der Kriegsgeschichte des Reiches Gottes" (wie ihn sein Biograph der Rostocker Bachmann nennt) sittlich ganz unverfänglich war, für einen Philosophen schlechterdings schmachvoll. Einigermaßen erträglich würde allerdings dieses an sich so widerliche Schauspiel durch den Gedanken werden können, in dem, was die Schule in dieser Richtung erdulden mußte, nur die gerechte Vergeltung für das zu sehen, was einst der Meister selber gegen Beneke und den edlen Fries gesündigt hatte. —

Die Philosophie des absoluten Geistes ist der Schluß der Geistesphilosophie (System der Wissenschaft § 822—892).

Der Weltgeist als der Geist der Menschheit hebt sich zur Absolutheit des Geistes auf, wie er sich als den Geist des Universums weiß. Der Inhalt dieser ganzen Sphäre ist „die Theologie".

Man sollte somit glauben, daß in dieser letzten Abtheilung des Systems der phänomenologische Gang der Betrachtung von den dialektischen Entwickelungen über Natur und Geschichte der Menschheit zur systematischen Untersuchung des Wesens des absoluten Weltgrundes oder, um im Sinne

und der Terminologie des Systems zu reden, Gottes, wie er aus seinem Anderssein zurückkehrend als absoluter Geist an und für sich existirt, zurücklenken würde. Statt dessen aber beschäftigt sich auch dieser Abschnitt bei Rosenkranz ganz wie bei Hegel vielmehr mit Formen menschlichen Geisteslebens, die als solche in Wahrheit gar nicht in diesen dritten, sondern vielmehr in den zweiten Theil der Geistesphilosophie gehören würden, nämlich mit Kunst, Religion und Philosophie. Die allgemeine Betrachtung der Natur dieser Mächte und ihrer Bedeutung für das Leben und die geschichtliche Entwickelung der Menschheit bildet den wesentlichen Inhalt dieser „Theologie", die ihr eigentliches Problem, die Untersuchung, wie die Absolute, in der Vollendung seines Inhalts, als für sich seiend zu fassen ist, gar nicht durch eine independente Betrachtung zu lösen versucht, sondern vielmehr in dem universellen Gange der methodischen Systematik bereits seine Lösung erblickt.

Kunst, Religion und Philosophie sind die Formen, in denen sich die Absolutheit des Geistes realisirt. Die Begriffe des Schönen, Heiligen und Wahren sind an sich Eins, insofern ihr identischer Inhalt das „Absolutabsolute" ist, was schlechthin sich selbst genügt. Eine Rangordnung der Begriffe hat daher in dieser Sphäre der Absolutheit keinen Sinn, allein für die Entwickelung zum System gliedert sich dennoch diese Einheit in eine Stufenfolge von Momenten, insofern es richtig ist, daß für die Wissenschaft die Kunst sich in der Religion und die Religion sich in der Wissenschaft aufhebt weil die Religion von ihrer Erscheinung durch die Kunst und die Wissenschaft von der Erscheinnng der Wahrheit im religiösen Glauben zu abstrahiren im Stande ist, weshalb

sie nur mit ihrem eigenen Begriffe schließen kann. Die Reihenfolge der Momente dieser Sphäre des Absoluten ist daher: das Schöne und die Kunst, das Heilige und die Religion, das Wahre und die Wissenschaft. Der qualitative Unterschied der Kunst von der Religion und Wissenschaft ist das sinnliche Element, dessen sie für die Darstellung des Schönen nicht entbehren kann. Der qualitative Unterschied der Religion von der Kunst und Wissenschaft ist die unmittelbare Gewißheit der substantiellen Einheit des Einzelnen mit dem Absoluten. Der qualitative Unterschied der Wissenschaft von der Kunst und Religion ist die Vermittelung der Gewißheit der Wahrheit durch den Beweis.

Der erste Abschnitt der Philosophie des absoluten Geistes ist somit die Philosophie des Schönen oder die Aesthetik.

Rosenkranz hat dieselbe als Ganzes nur in dem gedrängten Abriß im System der Wissenschaft (§ 825—848) abgehandelt. Zur Feststellung seines principiellen Verhältnisses zu Hegel sowie seiner Stellung in der Geschichte der Aesthetik der Hegel'schen Schule kommen überdies wesentlich die grundlegenden allgemeinen Erörterungen in seiner „Aesthetik des Häßlichen" (Königsberg 1853), sowie eine eingehende Kritik der Hegel'schen Aesthetik im Jahrgang 1836 der Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, die in seinen „Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems" (Königsberg 1840) wieder abgedruckt ist und eine Abhandlung über Carriere's Aesthetik im vierten Bande der Neuen Studien in Betracht.

Der Grund der Verehrung, die wir dem Schönen und der Kunst widmen, liegt nach Hegel in letzter Instanz doch

nur darin, daß es die Wahrheit ist, die im Schönen im Elemente der Sinnlichkeit sich uns offenbart. Das Schöne ist das im Individuellen sich offenbarende Allgemeine, welches — und das ist das specifisch Charakteristische für die Hegel'sche Anschauung, was sie von der Aesthetik der Romantik durchaus unterscheidet, eine principielle Divergenz, die die Geschichtschreiber unserer Aesthetik entweder ganz zu übersehen oder doch in ihrer Bedeutung zu unterschätzen pflegen — das Logische ist. Das Wahre ist der objective Zusammenhang des Systems der Kategorien, „die Idee", deren sinnliches Scheinen das Schöne ist, ist die systematische Totaliät der Kategorien, als solche ist sie die Wahrheit und zwar die ganze Wahrheit, die sich als absolute Negativität durch ihre immanente Dialektik ewig selber hervorbringt. Das Wahre aber ist, indem es erscheint, das Schöne.

In dieser fundamentalen Anschauung stimmen mit Hegel alle Aesthetiker seiner Schule überein. Was im Schönen sinnlich erscheint, ist das Logische, mag es nun Begriff, Idee oder Geist genannt werden.

So wird durch Hegel und seine Schule die allgemeine Anschauung unserer modernen speculativen Aesthetik, daß im Schönen das Wesen der Welt erscheint, zwar nicht als solche modificirt, aber sie erfährt die specifische Interpretation, daß das Wesen der Welt das Logische, das sich explicirende Begriffssystem ist.

Diese Anschauung des Schönen hat für den Meister sowohl wie für die Schüler eine solche Evidenz des Selbstverständlichen, daß sie eine analytische Betrachtung des psychischen Processes der ästhetischen Perception, die doch allein über ihre Richtigkeit hätte entscheiden können, niemals für

nöthig gehalten haben und daß sie, was uns als die fundamentale Aufgabe aller Aesthetik erscheint, die Aufsuchung der ästhetischen Elementarurtheile, nicht blos thatsächlich völlig unterlassen haben, sondern darin in Wahrheit nur einen ganz mißverständlichen Gedanken erblicken konnten, da die dialektische Philosophie des Schönen ja nicht die Aufgabe hat, zu erklären, was schön, sondern warum etwas schön ist.

Diese Aufgabe löst sie dadurch, daß sie zeigt, daß in ihm das Logische eine sinnliche Gestalt angenommen hat.

Allerdings wie es möglich ist, daß das Logische eine solche sinnliche Existenz gewinnt, wie es möglich ist, daß der „Begriff" nicht „begriffen", sondern „geschaut" wird, diese Frage dürfen wir der absoluten Philosophie überhaupt gar nicht stellen, wenigstens dann nicht, wenn wir von ihr eine verständliche Antwort erwarten, wir müssen uns hier vielmehr wie so oft mit der allgemeinen Erkenntniß bescheiden, daß der Widerspruch das Mysterium ist, in dem nicht das falsche Philosophiren, sondern vielmehr das Wesen der Dinge wurzelt.

Danzel (in seiner Schrift: die Aesthetik der Hegel'schen Schule, Hamburg 1844 und in den Gesammelten Aufsätzen, herausgegeben von Otto Jahn, Leipzig 1858, p. 56) und nach ihm Robert Zimmermann (in seiner Geschichte der Aesthetik p. 696) haben auszuführen gesucht, daß dieser ganze Hegel'sche Standpunkt in Wahrheit nur eine Erneuerung und Wiederbelebung der Lehren jenes Mannes sei, in dessen „Aesthetica" die Lehre vom Schönen zum ersten Male in Deutschland, wenn auch nur mit verlegenem Lächeln und gleichsam an der Berechtigung ihrer eigenen Existenz zweifelnd, sich als eine selbstständige wissenschaftliche Disciplin ein-

zuführen gewagt hatte, es sei Baumgarten's unklare und verworrene Erkenntniß des Wahren, auf die bei Hegel das ästhetische Gefühl schließlich ganz und gar zurücklaufe, indeß ist diese Behauptung, daß so Hegel's mächtiger Geist einfach zu den lallenden Anfängen der modernen philosophischen Betrachtung des Schönen zurückgekehrt sei, eine völlig irrige, da es, wie schon Lotze (Geschichte der Aesthetik in Deutschland, p. 193) zu ihrer Widerlegung zutreffend bemerkt hat, bei Baumgarten eine unbestimmt gelassene Wahrheit war, deren verworrene Erkenntniß uns im Schönen erfreut, während es bei Hegel ein ganz bestimmter Gedanke, nämlich der der Herrschaft der Idee über das Reale ist, den uns die Anschauung des Schönen symbolisirt.

In der ästhetischen Anschauung offenbart sich uns mit sinnlicher Unmittelbarkeit, daß der Logos die Substanz der Erscheinungen ist.

Die Aufgabe dieser Aesthetik kann daher keine andere sein als die, die Vernunft im Schönen nachzuweisen.

In der That ist die Aesthetik Hegel's und seiner Schule nichts anderes gewesen als der Versuch einer solchen Rationalisirung des Schönen, das daher von ihr gar nicht an sich oder als solches, als das, was es ist, berücksichtigt worden ist, sondern das ihr nur insoweit Gegenstand des Interesses und der Untersuchung war, als sie in ihm die Offenbarung jenes metaphysischen Inhalts erblickte, dessen Explication alle Wirklichkeit ist.

Unter diesem Gesichtspunkte muß man die Arbeiten Hegel's und seiner Schüler betrachten, um ihnen gerecht zu werden. Für die Aufklärung der allgemeinen theoretischen

Grundfragen der Aesthetik sind sie unfruchtbar geblieben, dagegen haben sie für den Nachweis des Zusammenhangs der Entwickelung der Künste mit der allgemeinen Geschichte der Weltansichten, welche ja dieser Philosophie die verschiedenen Stufen des Processes der Selbstorientirung der Idee über ihren eigenen Inhalt sind, ganz Außerordentliches geleistet und dadurch für unsere moderne Bildung eine bleibende Bedeutung erlangt.

Bei Hegel selber, in seinen hinterlassenen Vorlesungen über Aesthetik, ist diese Versenkung in den historischen Proceß der Kunst als eines Moments in der universellen Entwicklung des Geistes so sehr das leitende Princip seiner Erörterungen, daß er die ästhetischen Begriffe gar nicht an und für sich, sondern nur in ihren geschichtlichen Exemplificationen betrachtet. Allerdings geht er von der Idee des Schönen aus, allein statt aus ihr die einzelnen ästhetischen Begriffe dialektisch abzuleiten, läßt er vielmehr diese Aufgabe einer speculativen Construction der verschiedenen Formen des ästhetisch Wirksamen ganz und gar bei Seite, sondern geht sofort zu allgemeinen geschichtsphilosophischen Erörterungen über die verschiedenen Epochen der Kunstentwickelung über. Denn seine Lehre von den Idealformen ist in der That keine eigentlich ästhetische Untersuchung, sondern eine geschichtsphilosophische, insofern sie das Symbolische, Klassische und Romantische nicht an und für sich als allgemeine Bestimmungen der Phantasie, sondern vielmehr als reale Gestalten in der Geschichte der Kunst, als die verschiedenen Epochen in ihrer Entwickelung betrachtet.

Die symbolische Kunst ist die Kunst der orientalischen, die klassische ist die Kunst der Griechen, die romantische die der christlichen Völker.

An die Stelle einer allgemeinen und nothwendigen Untersuchung der Begriffe tritt so die Betrachtung des geschichtlichen Verlaufes ihrer Realisation, der Aesthetiker hat seine Rolle an den Kunsthistoriker abgetreten. Dieser aber besitzt für sein Object kein unabhängiges, selbstständiges Interesse, sondern ihm ist der historische Proceß der Kunst nur ein Moment in dem universellen Processe des Bewußtwerdens der Menschheit. In diesem Proceß lösen die symbolische, die klassische und die romantische Kunstform einander ab. Jede dieser Kunstformen aber hat ihren Ausdruck wie in der Geschichte der Künste in einer besonderen Epoche, so im System der Künste in einer besonderen Kunst, resp. einer Mehrheit von Künsten, das symbolische Ideal nämlich ist das wahre Princip der Architektur, das klassische das der Sculptur, das romantische das der Malerei, Musik und Poesie. Sowie die orientalische, die griechische und die christlich-romantische Epoche einander ablösen, so, in derselben Reihenfolge, müssen daher der Natur der Sache nach Architektur, Sculptur und Musik, Malerei und Poesie einander ablösen.

So wird diese Aesthetik eine philosophische Construction der Kunstgeschichte, die nothwendig überall die besonderen Erscheinungen mit dem allgemeinen Begriff verwechselt und die die Gewalt, die sie den einzelnen Völkern und Künsten anthun muß, um sie diesem abstracten Schema unterzuordnen, nur nothdürftig durch die zweideutige Berufung auf das „Herüber- und Hinüberspielen“ der verschiedenen Kunstformen verschleiert.

Rosenkranz findet in seiner Kritik der Hegel'schen Aesthetik die wesentlichen Mängel derselben in zwei Punkten, erstens darin, daß es ihm an einer Metaphysik des Schönen

fehle und zweitens darin, daß er das Symbolische, Klassische und Romantische nicht nur mit der orientalischen, griechischen und christlichen Kunst schlechthin identificire, sondern ihnen auch als Eintheilung das System der Künste subordinire.

Was zunächst diesen zweiten Punkt angeht, so hat Rosenkranz, der allerdings der Ansicht ist, daß Hegel „in seinem Begriff der Idealformen die ewigen Grundlagen aller philosophischen Betrachtung der Kunstgeschichte erfaßt habe", sehr eingehend und instructiv im Einzelnen gezeigt, wie Hegel durch diese schematische Eintheilung der Geschichte und des Systems der Künste dazu verleitet wird, ganz allgemeine Bestimmungen, welche gleichmäßig für alle Idealformen und für alle Künste gelten, mit nur quantitativer Unterscheidung gewaltsam vorzugsweise der einen oder anderen Idealform, der einen oder anderen Kunst als Attribut zuzuschreiben und er verweist im Gegensatze zu dieser Hegel'schen Fixirung der Idealformen in Künsten und Kunstepochen diese Begriffe des Symbolischen, Klassischen und Romantischen vielmehr in die allgemeine Lehre von der Phantasie als dem subjectiven Elemente des Schönen überhaupt, worin er mit Vischer übereinstimmt und, was wichtiger ist, ohne Zweifel im Rechte ist.

Um diese Anerkennung auszusprechen, braucht man in der That nicht selber zu der einen Fahne des reinen Gedankens geschworen zu haben, vielmehr wird dieselbe auch wer außerhalb des Standpunkts des Systems steht, nicht versagen können. Ebenso braucht man nicht selbst Hegelianer zu sein, um zuzugestehen, daß es Hegel an einer „Metaphysik des Schönen" fehlte und daß dadurch im Ganzen des Systems

eine Lücke entstanden ist. Dagegen wird schwerlich wer nicht selbst Hegelianer ist im Stande sein, die Leistungen zu goutiren, durch die die Schule die Ausfüllung dieser Lücke versucht hat.

Die wesentliche Tendenz dieser Arbeiten ist darauf gerichtet gewesen, die Begriffe des Erhabenen, des Häßlichen und des Komischen als einander erzeugende Momente des dialektischen Processes der Idee des Schönen nachzuweisen. Ueber das Häßliche als „organisches Moment in der Idee des Schönen" hatte Hegel gar keine systematischen Aufklärungen gegeben, die Begriffe des Erhabenen und des Komischen waren allerdings von ihm behandelt worden, indeß nicht an und für sich in einer allgemeinen und principiellen dialektischen Discussion der ästhetischen Elemente, die ja vielmehr bei ihm fehlte, sondern nur indem er in dem Lauf seiner Betrachtung der Gliederung und der geschichtlichen Entwickelung der Künste an die Stelle ihres allgemeinen Begriffs einzelne ihrer Exemplificationen substituirt hatte. Die Erhabenheit war von ihm nur insoweit in Betracht gezogen, als sie der Charakter der symbolischen oder der orientalischen Kunst (die symbolische Kunst ist Hegel eben nur diese „Vorkunst", während für Solger die ganz antike Kunst und zwar insbesondere die klassische symbolisch und das wahre Bild des Symbols die griechische Götterwelt gewesen war) sein sollte und ebenso war der Begriff des Komischen von ihm nicht als eine universelle ästhetische Kategorie behandelt, sondern er hatte vielmehr nur einzelne Realisationsformen dieses Allgemeinbegriffes historisch deducirt. So hatte er in einer ganz und gar religionsgeschichtlichen Entwickelung die Satyre als die der Auflösung des klassischen Ideals

entsprechende Kunstform abgeleitet und war dadurch consequent zu der Behauptung gekommen, daß der Begriff der Satyre in der Satyre der Römischen Kaiserzeit, als der Zerstörung des Götterideals, eine ausschließende Verwirklichung erlangt habe, eine Behauptung die in der That geradezu widersinnig ist, einmal weil wir ja, da wir die griechischen Jambo- und Sillographen nicht mehr besitzen, gar nicht im Stande sind, zu beurtheilen, inwieweit diese Römische Satyre eine originelle Schöpfung des auf künstlerischem Gebiete doch so unselbstständigen Römischen Geistes gewesen ist und zum Anderen, weil doch, was gewiß dem Manne, der „Alles" gelesen hatte (er fügt da, wo er in seinen Vorlesungen über Aesthetik diese Versicherung giebt, hinzu: man soll und kann es) nicht verborgen geblieben sein konnte, so viele Blätter der Literaturgeschichte der neueuropäischen Völker den evidenten Beweis enthalten, daß die Geschichte der satyrischen Poesie nicht schon da ihren Abschluß gefunden hat, wo sie nach ihm ihren Anfang genommen hatte. Ueberdies erschöpft die Satyre als Dichtungsart keineswegs den allgemeinen Begriff des Satyrischen oder sollte ein Hogarth vielleicht nicht zu den Meistern satyrischer Kunst gerechnet werden dürfen, weil er Satyren nicht gedichtet, sondern gemalt hat? Und ganz so wie die Satyre als die Auflösung des klassischen, hatte er den Humor als Auflösung des romantischen Ideals deducirt. Als ob nicht, wie das Satyrische, so auch der Humor eine mit seinem Begriffe der Idealformen und ihres geschichtlichen Processes in gar keinem directen Zusammenhange stehende, ganz allgemeine Form des Schönen wäre, als ob die Phantasie der Menschheit seiner Blüthen bis zum Beginn jener Periode hätte entbehren müssen,

mit deren Vollendung, wie dieser fanatische Verehrer des Logos behauptet und consequent behaupten muß, es mit der Kunst überhaupt zu Ende sein wird, da wir dann Schönes nicht mehr schaffen, sondern nur noch „begreifen" werden!

Weiße war der erste in der Hegel'schen Schule, der — noch zu Lebzeiten des Meisters in seinem „System der Aesthetik", Leipzig 1830 — den Versuch einer dialektischen Systematik der ästhetischen Elementarbegriffe machte. Die im Gegensatz zu sich selber begriffene Schönheit geht einerseits in die Erhabenheit, andererseits in die Häßlichkeit über. Das Erhabene ist eine Bewegung über das Schöne hinaus in die Sphäre des Guten und Sittlichen, das Häßliche besteht in einer vom Bösen herrührenden Verzerrung der Schönheit, muß aber als ein unentbehrlicher Durchgangspunkt für das Wesen des Schönen selber, als ein integrirendes Moment in dem Proceß seiner Verwirkichung betrachtet werden, die Wiederherstellung aus diesem Uebergang in das Anderssein ist das Komische.

Von Weiße's Entwickelung (die Dii minorum gentium der Aesthetik der Hegel'schen Schule wie Ruge, Bohtz und Kuno Fischer übergehen wir) unterscheidet sich in Zügen, die der Schule als „wesentlich" galten, Vischer's dialektische Construction. Während Weiße das Erhabene als Bewegung über das Schöne hinaus gefaßt, es also hinter das Schöne gestellt hatte, (Solger hatte einst in ihm nicht wie Weiße „aufgehobene" sondern „werdende" Schönheit gesehen und es daher nicht hinter, sondern vor das Schöne gestellt) stellt es Vischer in's Schöne. Seine Construction hat daher folgendes Schema:

1) Das einfach Schöne;
2) Das Schöne im Widerstreit seiner Momente;
 a) Das Erhabene;
 b) Das Komische;
3) Das Schöne in der Rückkehr aus diesem Widerstreit zu sich.

Das Häßliche tritt hier somit gar nicht als ein selbstständiges dialektisches Glied auf. Indeß spielt es in dem Zusammenhange der Ereignisse dieses dialektischen Dramas dennoch eine sehr bedeutende Rolle, da nämlich das Komische erst aus der „Selbstbesinnung" des Häßlichen resultirt mithin ohne dieses, welches als solches freilich nur ein verschwindender Uebergang ist, nicht sein würde.

Rosenkranz stimmt mit Weiße darin überein, daß das Häßliche als ein selbstständiges Moment in die Idee des Schönen aufzunehmen sei und er erklärt es für ein außerordentliches Verdienst desselben, daß er diesen früher immer nur occasionell behandelten Begriff zuerst systematisch in die Aesthetik eingereiht habe. Das Häßliche ist nicht bloß als ein Thatsächliches zu betrachten, dessen Fehlen das Entstehen ästhetischer Urtheile gar nicht undenkbar machen würde, sondern es muß vielmehr als ein nothwendiges Glied in dem Proceß der sich differenzirenden Idee des Schönen aufgezeigt und entwickelt werden. Das Häßliche ist nicht ein dem Schönen Heterogenes, sondern vielmehr Homogenes, es ist daher nicht außerhalb der Idee des Schönen zu denken, sondern die Unidee des Häßlichen wird nur innerhalb der Idee des Schönen begreiflich. Dagegen unterscheidet sich Rosenkranz von Weiße dadurch, daß er Weiße's Identificirung des Häßlichen mit dem Bösen verwirft und überdies das Häßliche als das

Negativschöne nicht dem Erhabenen, sondern dem Schönen überhaupt contraponirt wissen will. Das Häßliche ist der Irrthum und das Verbrechen, in welche das Schöne verfällt. Aus dieser Selbstvernichtung aber stellt sich das Schöne wieder her im Komischen, so daß das Schöne an sich, das Häßliche, das Komische die drei einander ablösenden Momente dieser dialektischen Entwickelung sind.

Das Schöne als solches hat eine formale und eine reale Seite. Die formalen Bestimmungen des Schönen sind Symmetrie, Proportion, Eurhythmie, Harmonie, die realen die des Erhabenen und Gefälligen. Das Gefällige ist der wahre Gegensatz des Erhabenen, nicht das Häßliche, wie Weiße oder das Komische, wie Vischer construirt hatte. Das Erhabene, von dem das Tragische und das Gefällige, von dem das Reizende nur eine besondere Modification ist, sind die Antithese des Schönen in sich selber, diese Antithese hebt sich auf in dem absolut Schönen, in dem die Erhabenheit zur Würde, die Gefälligkeit zur Anmuth wird. Im Häßlichen als der negativen Schönheit widerspricht den formalen Bestimmungen die Formlosigkeit, die realen Bestimmungen aber, die Erhabenheit und die Gefälligkeit verkehren sich in die Gemeinheit und die Widrigkeit und das absolut Schöne in die Caricatur, in der sich das Häßliche vollendet. Die Auflösung des Häßlichen ist das Komische, das als Wiederherstellung des Schönen alle Elemente der ästhetischen Idee integrirt, (z. B. auch erhaben werden kann) die höchste Stufe des Komischen aber ist der Humor, der als die „vollendete Wiederherstellung der Idee des Schönen in ihrer Einheit mit der Idee des Wahren und Guten“ das Ultimatum dieser Methaphysik des Schönen ist. —

Ob diese Maskenzüge der Idee nicht vielleicht vortheilhafter anders arrangirt worden wären, wollen wir hier unerörtert lassen, da wir nicht wüßten, inwiefern sich daran irgend welches philosophische Interesse knüpfen könnte. Ebenso halten wir es für überflüssig, den specielleren Bestimmungen und Schablonisirungen desjenigen Kapitels der Rosenkranzischen dialektischen Theorie des Schönen, das er allein eingehend behandelt hat, der „Aesthetik der Häßlichen" hier nachzugehen, da dieselben für die Frage, die allein ein Interesse für die systematische Wissenschaft haben würde, welches denn eigentlich die concreten, formalen Züge der einzelnen Gestalten des Häßlichen sind, die nach einander nach dem dialektischen Schema abgehandelt werden, vollkommen bedeutungslos sind. Es würde indeß Unrecht sein, wollten wir Rosenkranz's Aesthetik des Häßlichen blos unter dem systematischen Gesichtspunkte betrachten und somit ihren wesentlichen Inhalt allein in ihren schematischen Constructionen sehen. Sie hat vielmehr dadurch, daß sie, um ihre Begriffe durch Beispiele zu illustriren, alle Künste aller Epochen heranzieht, überdies den Charakter einer reichen und anziehenden Materialsammlung und hat als solche lebhafte und vielseitige Anerkennung gefunden.

Auf dem Gebiete der allgemeinen Kunstgeschichte ist Rosenkranz überhaupt bewandert gewesen wie nur wenige unter den modernen Philosophen. Speciell aber war es die Geschichte der Poesie als „Weltliteratur" im Goethe'schen Sinne, der sich von sehr früher Zeit seiner Entwickelung an das Interesse seines vielseitigen Geistes zugewandt hatte. Rosenkranz gehörte zu unseren hervorragendsten literarhisto-

rischen Autoren, eine specielle Würdigung seiner zahlreichen Arbeiten zur Geschichte der poetischen Literatur liegt jedoch außerhalb der Grenzen der Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben. Nur die größeren unter ihnen — die kleineren sind meistens in den „Studien" und „Neuen Studien" zerstreut — wollen wir flüchtig berühren. Es sind das seine „Geschichte der Literatur des Mittelalters", Halle 1830, sein Werk über Goethe „Goethe und seine Werke", Königsberg 1847 und seine allgemeine Geschichte der Poesie „die Poesie und ihre Geschichte. Eine Entwickelung der poetischen Ideale der Völker", Königsberg 1855.

Das erstgenannte Werk ist eine Jugendarbeit, die Rosenkranz noch unter dem Einfluß der Romantik verfaßt hat. Sein eigentlicher Zweck ist eine Ergänzung und Vervollständigung der Hegel'schen Ausführungen über das Mittelalter in den beiden Capiteln seiner Phänomenologie vom unglücklichen Bewußtsein und von der Welt des sich entfremdeten Geistes. Es gliedert seinen Stoff daher nicht chronologisch, sondern dialektisch, um in den poetischen Erzeugnissen des Mittelalters concrete Gestalten des allgemeinen Processes des Bewußtseins nachzuweisen und hat dadurch ein fremdartiges, namentlich für Philologen abstoßendes Aussehen erhalten, was indessen nicht verhindert hat, daß Rosenkranz's Auffassungen von späteren Literarhistorikern vielfach debitirt worden sind, wenn sie es auch meist für unter ihrer Würde liegend erachteten, sich ausdrücklich auf eine so zweideutige Quelle zu berufen. Echtermeyer hat seiner Zeit in den Halle'schen Jahrbüchern gelegentlich einer Anzeige der deutschen Literaturgeschichte Heinrich Laube's — der allerdings nur mit fremden

Ochsen gepflügt hatte — ausführlich gezeigt, wie sehr diese Arbeit, die offiziell anathematisirt wurde, im Stillen fortgewirkt hat.

Das Werk über Goethe ist aus akademischen Vorlesungen hervorgegangen. Rosenkranz gehörte, entsprechend den Traditionen seiner Schule, zu den unbedingten Goetheverehrern und sein Buch hat dadurch einen schlechterdings enkomiastischen Charakter erhalten, was sich naturgemäß da unangenehm fühlbar macht, wo die schwächeren Producte des Goethe'schen Genius besprochen werden. Nichtsdestoweniger aber existirt noch heute — obwohl wir ja mittlerweile Hermann Grimm's köstliche Vorlesungen erhalten haben — in der ganzen Goetheliteratur kein Werk, das für das Verständniß und die Würdigung der Totalität des Goethe'schen Genius so Bedeutendes geleistet hätte wie dieses Rosenkranzische. Daß dieses Buch trotzdem heute vergessen ist, hat nichts Wunderbares, denn wie sollte diese Arbeit des Philosophen ein Geschlecht interessiren können, das unsere großen Künstler nicht mehr verstehen, sondern ihre persönlichen Lappalien „kritisch“ behandelt wissen will? Wie Goethe zu Charlotte von Stein denn nun „eigentlich“ gestanden hat, ist ein Problem, das dem Scharfsinn unserer „jüngeren Forscher“ congenial ist und zu immer neuen „Untersuchungen“ anregt, (obwohl es wohl schwerlich einer freien Seele würdig sein dürfte, solche „Untersuchung“ zu führen) wohingegen, nachdem nunmehr das Goethestudium in das Stadium der „Exactheit“ getreten ist, die Bemühungen des „philosophischen Dilettantismus“, die Natur seines Genius zu ergründen, nur noch als belächelnswerth erscheinen können.

Das drittgenannte Werk, „die Poesie und ihre Geschichte“ ist eine reifere, völlig umgestaltete zweite Ausgabe eines von Rosenkranz bereits 1828 (in Halle) veröffentlichten „allgemeinen Handbuchs der Geschichte der Poesie“, welches überhaupt der erste (vollständig ausgeführte) Versuch eines solchen gewesen war. Uns ist dieses Buch, das in der That das ist, als was es sich auf dem Titel bezeichnet, „eine Entwickelung der poetischen Ideale der Völker“ stets als das geistreichste aller Rosenkranzischen Werke erschienen; die Feinsinnigkeit und zugleich die Prägnanz, mit der er in demselben die in der Entwickelung der Poesie welthistorischen Epochen und Individuen schildert, sind wahrhaft bewunderungswürdig und das constructive Element tritt hinter der Fülle lebendiger, farbenreicher Charakteristiken fast ganz zurück. Das Schicksal dieses bedeutenden Buches ist übrigens gewesen, nur wenig genannt, aber um so systematischer ausgeplündert zu werden. —

Das zweite Glied in dem dialektischen Proceß des absoluten Geistes ist die Religion. Die Religionsphilosophie gehörte zu den Lieblingsdomainen der schriftstellerischen Thätigkeit Rosenkranz's. Er hat der Erörterung religionsphilosophischer Probleme zahlreiche Arbeiten gewidmet, die wichtigsten derselben sind, außer den Grundzügen im System der Wissenschaft § 848 — 868, in chronologischer Ordnung folgende: Die Naturreligion. Ein philosophisch-historischer Versuch. Iserlohn 1831. Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. Halle 1831, 2. Auflage 1845. Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre in Jahrgang 1831 der Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, separatim gedruckt Königsberg 1836. Eine Parallele zur Religions-

philosophie im Jahrgang 1836 der Bruno Bauer'schen Zeitschrift für speculative Philosophie und Theologie, besonders abgedruckt im ersten Theil der Studien, Königsberg 1839. Kritik der Principien der Strauß'schen Glaubenslehre im Jahrgang 1841 der Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, besonders abgedruckt Leipzig 1845. Außer diesen Arbeiten kommen für die Stellung Rosenkranz's zu den hierher gehörigen Fragen auch noch seine Wissenschaft der logischen Idee und besonders seine Epilegomena zur Wissenschaft der logischen Idee in Betracht.

Die Religion ist nur formell von der Philosophie unterschieden, beider Inhalt ist derselbe: die absolute Einheit des Menschen mit Gott, die Theanthropologie. Dieser Inhalt hat in der Religion eine unmittelbare, in der Philosophie eine vermittelte Gewißheit, er wird in der Religion geglaubt, in der Philosophie gewußt. Darin, daß die Religion die absolute Wahrheit, nämlich daß Gott Mensch ist, besitzt, liegt ihre Heiligkeit begründet, darin aber, daß die Gewißheit dieser Wahrheit in ihr noch keine dialektische, sondern vielmehr nur eine intuitive ist, liegt der Grund, weshalb sie nicht schon selber die letzte Gestalt des absoluten Geistes ist, welche vielmehr nur das Wissen oder die Philosophie sein kann, in welcher diese Incongruenz zwischen Form und Inhalt verschwindet.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie kann daher nur die sein, in den Religionen „Vernunft nachzuweisen", d. h. zu zeigen, daß dieser Satz von der substantiellen Identität des Menschen und Gottes oder die absolute Wahrheit in der That ihr Inhalt ist.

Diese Religionsphilosophie hat daher als comparative Religionswissenschaft nur **ein** Problem, nämlich zu zeigen, daß „die Menschwerdung Gottes für alle Religionen das Centrum ihrer Gestaltung“ ist. (System der Wissenschaft, p. 588.)

Da nun aber die Menschwerdung Gottes in Wahrheit nicht für alle Religionen das Centrum ihrer Gestaltung ist, sondern da diese superstitiöse und widersinnige Anschauung in einigen Religionen überhaupt gar nicht vorkommt, in denen aber, in denen sie vorkommt, nicht ihre eigentliche religiöse Substanz, sondern vielmehr nur ein Accidens dieser Substanz ist, so bleibt dieser Religionsphilosophie als comparativer Religionswissenschaft, um jenen Nachweis dennoch zu liefern, naturgemäß nur **ein** Ausweg übrig, nämlich an die Stelle der religiösen Vorstellungen selber ihre Meinungen über diese Vorstellungen zu substituiren, was sie denn auch mit einer Energie und einer Consequenz gethan hat, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre.

An und für sich ist die Religion dieses unmittelbare Wissen, daß Gott Mensch ist. Aber sowie der Begriff des himmlischen Körpers in Sonnen, Monden, Planeten und Kometen existirt, aber sich adäquat und vollständig nur in den Planeten verwirklicht, während Sonnen, Monden und Kometen nur Exemplificationen von Momenten des allgemeinen Begriffs des himmlischen Körpers sind, sowie der Begriff der Metallität vollständig nur im Golde exemplificirt wird, während alle übrigen Metalle nur Exemplificationen von Momenten des allgemeinen Begriffs der Metallität sind, sowie der Begriff des animalischen Typus vollständig und adäquat nur im Menschen exemplificirt wird, während alle

übrigen animalischen Wesen nur Momente des allgemeinen Begriffes des animalischen Typus exemplificiren, so existirt der allgemeine Begriff der Religion als der intuitiven Gewißheit der Identität Gottes und des Menschen zwar auch außerhalb des Christenthums in den ethnischen und in den monotheistischen Religionen, aber adäquat und vollständig wird er nur in der christlichen Religion exemplificirt, welche daher die absolute Religion oder die Vernunftreligion schlechthin ist, während die ethnischen und die monotheistischen Religionen nur Momente des allgemeinen Begriffs der Religion exemplificiren und daher von der Religionsphilosophie nur als Vorstufen der christlichen Religion aufgefaßt werden können.

Die ethnischen und die monotheistischen Religionen bilden eine Antithese, welche im Christenthum zur Synthese sich zusammennimmt.

Die ethnischen Religionen beruhen auf dem assertorischen Urtheil: Der Mensch ist Gott, der Monotheismus beruht auf dem kategorischen Urtheil: Gott ist Gott, das Christenthum beruht auf dem apodiktischen Urtheil: Gott ist Mensch.

Die heidnischen Religionen, mögen sich dieselben als Natureligion im engeren Sinne, als Pantheismus, als Dualismus oder Polytheismus expliciren, sind Religionen nur dadurch, daß sie die göttliche Natur mit der menschlichen identisch setzen. Aber ihr Mangel besteht darin, daß sie diese Einheit nicht als eine sich vermittelnde, sondern nur als eine unmittelbare setzen. Der identische Inhalt der ethnischen Religionen ist daher die Vergottung des Menschen, was Rosenkranz speciell in seiner Schrift über die Naturreligion und der Abhandlung: Eine Parallele zur Religionsphilosophie ausführt und zwar so ausführt, daß bei diesem

gebildeten Geiste die Willkür, mit der er in dem Bilde der einzelnen Religionen nur die Züge sieht, die er sehen will, sowie die systematische Verkennung der Gesetze des Wirkens der religiösen Phantasie überhaupt*), die er bezeigt, geradezu unbegreiflich sein würden, wenn nicht eben die dialektische Binde vor seinen Augen läge.

Im Gegensatze zu dieser Confundirung des Menschlichen und Göttlichen in den ethnischen Religionen hält der Monotheismus das Menschlische und Göttliche scharf auseinander. Allein dieses zweite Glied der Antithese ist in der Gesammtentwickelung zugleich die Wahrheit des ersten und erscheint insofern als die höhere Religionsgestaltung. In der Religion, die auf dem Urtheil: Gott ist Gott, dem das andere gegenübersteht: Der Mensch ist Mensch, beruht, ist die Wahrheit des Urtheils, das den ethnischen Religionen zu Grunde lag, daß der Mensch Gott sei, darin enthalten, daß der Mensch sich von Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen und seine Geschicke in die Gesammtheit der göttlichen Heilsordnung eingeschlossen weiß, so daß also zwar die Vergottung des Menschen, nicht aber die Göttlichkeit des Menschen und seiner Geschichte hier untergeht.

Das Christenthum ist die „negative Identität" der

---

*) Ueber die Gesetzmäßigkeit im Verlaufe des Entstehens und der Entwickelung religiöser Vorstellungen haben wir in neuester Zeit die meisterhafte Untersuchung Eduard Zeller's „Ueber Ursprung und Wesen der Religion", in den Vorträgen und Abhandlungen, zweite Sammlung, Leipzig 1877 erhalten, eine würdige Fortführung jener glänzenden Erörterungen, durch die einst Hume in seiner natural history of religion dieses Culturſystem aus den immanenten Principien seiner Bildung abzuleiten versucht hatte.

beiden, im Monotheismus getrennten, nur auf einander bezogenen Urtheile: Gott ist Gott und Der Mensch ist Mensch und dadurch die Wiederherstellung und zugleich die Aufhebung des unmittelbaren, assertorischen Urtheils des Heidenthums: Der Mensch ist Gott. „Das Urtheil des Christenthums: Gott ist Mensch, ist ein apodiktisches, denn es ist an sich ein Schluß. Es enthält die Disjunction des Menschlichen und Göttlichen in concreter Einheit zusammengefaßt. Die beiden vorigen Urtheile lauten vereinigt in der einen Form der Disjunction: Der Mensch ist entweder Gott oder Mensch; tertium non datur. Also Gott ist entweder Gott und dann ist er nicht Mensch oder der Mensch ist Gott und dann ist Gott nicht Gott (sondern Götze). In der anderen Form der Disjunction lautet das Urtheil: Gott ist weder nur Mensch noch nur Gott, sondern ebensowohl Gott als Mensch, d. h. er ist der Gottmensch." (Eine Parallele zur Religionsphilosophie, Studien I., p. 145; vgl. Encyclopädie der theologischen Wissenschaften p. 39 ff.)

Daß also Gott weder nur Gott noch nur Mensch, sondern ebensowohl Gott als Mensch oder der Gottmensch ist, ist der Inhalt des Christenthums, in dem daher die Gestalten des Ethnicismus und des Monotheismus, wenn sie auch allerdings neben ihm noch fortdauern, an sich aufgehobene Momente sind. So ist das Christenthum die Wahrheit und zwar die ganze Wahrheit. In ihm sind alle Räthsel des Gedankens gelöst, obwohl freilich hinter die Art und Weise zu kommen, wie sie in ihm gelöst sind, erst der absoluten Philosophie nach so vielen Jahrhunderten seines Bestehens vollkommen gelungen ist. Das Christenthum ist vernünftig und die Vernunft christlich. Die christliche Religion ist allein die-

jenige, die dem Begriffe der Vernunft entspricht, weil sie den Menschen selbst als Form der Offenbarung Gottes bestimmt, weil daher ihre Theologie zugleich die Anthropologie und umgekehrt die Anthropologie zugleich ihre Theologie ist. Alle andern Religionen gehen durch ihre Irrationalität, resp. dadurch daß sie den absoluten Inhalt aller Religion nicht adäquat und vollständig, sondern nur in einzelnen Momenten darstellen, nothwendig zu Grunde und die Theologie derselben kann nur den in ihnen enthaltenen Widerspruch zu Tage fördern, in der christlichen Theologie ist der Gegensatz des Rationalen und des Historischen vollkommen verschwunden, weil die geschichtliche Form der Offenbarung selbst vernünftig ist. Denn die heilige Geschichte des Christenthums ist genau eben das, was die Philosophie in ihrer ganzen Entwickelung darstellt. In der absoluten Religion manifestirt der absolute Geist sich selber, nicht mehr einzelne abstracte Momente seiner, und daß dem in der That so ist, daß das Wissen oder die Philosophie in Wahrheit nichts ist als die „begriffene“ absolute oder offenbare Religion, zeigt eben die Religionsphilosophie, indem sie nachweist, daß der Inhalt des Systems der Philosophie oder, was dasselbe bedeutet, des Systems der Wissenschaft überhaupt, in letzter Instanz nichts anderes als die Explication der christlichen Lehren vom Logos und der heiligen Trias ist.

Nun würde freilich, auch wenn die absolute Philosophie das Unmögliche möglich gemacht hätte, nämlich diesen Nachweis wirklich zu liefern, in der That damit die christliche Religion nicht „begriffen“ oder als „vernünftige“ aufgezeigt sein, da es so wenig wahr ist, daß diese Lehren vom Logos

und der heiligen Trias der substantielle Kern der christlichen Religion seien, daß vielmehr die christliche Religion ihrer Wahrheit nach, d. h. als Religion Christi von diesen Lehren überhaupt gar nichts weiß und jemals gewußt hat, weshalb, wenn trotzdem behauptet wird, daß sie ihr Wesen constituiren, mit der christlichen Religion die christliche Dogmatik verwechselt wird, deren Wesen allerdings in diesen Lehren, aber nicht in der Religion Christi enthalten ist, welche vielmehr in ihr untergegangen ist.

In der That haben Hegel und seine Schüler in ihrer Religionsphilosophie nichts anderes gethan, als auf die gänzliche Entstellung und Verkennung, welche die Religion Christi, nachdem bereits im neuen Testamente selber durch das Eindringen jüdischer Superstition und alexandrinischer Misosophie der Grund zu dieser Verdunkelung des göttlichen Wortes gelegt worden war, in der kirchlichen Dogmatik des patristischen Zeitalters erfahren hatte, ihr dialektisches Siegel zu drücken; für das so einfache und in seiner Einfachheit so erhabene sittliche Evangelium des Erlösers ist ihr geistiges Auge verschlossen gewesen, vielmehr nicht der Pistis, sondern der Gnosis, d. h. der „speculativen“ Restauration der, wie der Meister klagte, „dünne gewordenen“ Dogmen hat allein ihr Interesse gegolten, weshalb diese Religionsphilosophie die christliche Religion in Wahrheit nicht „begriffen“, sondern nur „begriffsphilosophisch“ karikirt hat.

Die Substanz des Christenthums, lehrt Rosenkranz, ist darin enthalten, daß es Gott als den Dreieinigen definirt hat; daß Gott der Dreieinige ist, (diese ursprünglich gar nicht im Christenthum enthaltene, sondern erst allmählich in der geschichtlich bekannten Weise auf den alten Kirchensynoden

gebildete Satzung) ist der absolute Inhalt des Christenthums und zugleich der Vernunft. (Vgl. unter Anderem Theol. Encycl. p. 37 f.)

In dieser These stimmt Rosenkranz mit der ganzen Hegel'schen Schule überein, die Differenzen erheben sich erst da, wo, was denn eigentlich der Inhalt dieses zugleich specifisch christlichen und absolut vernünftigen Trinitätsbegriffes (die übrigen Religionen sind überhaupt nur dadurch Religionen, daß sie Momente desselben exemplificiren) ist, explicirt wird.

Zwei Punkte sind es hier, in Bezug auf welche die Anschauungen der radicaleren Elemente der Schule und die der gläubigen Richtung auseinandergehen, einmal hinsichtlich des ersten Gliedes der Trinität, ob dasselbe als unpersönliche Vernunft oder als persönlicher Geist aufzufassen sei und sodann, hinsichtlich des zweiten, ob die Menschwerdung Gottes nur als eine ewige aufgefaßt werden dürfe oder ob außer dieser allgemeinen, stets sich wiederholenden Menschwerdung noch eine specielle, einmal geschehene in der Person Jesu von Nazareth anzunehmen sei.

Rosenkranz vertritt in beiden Fragen den Standpunkt der gläubigen Richtung. Gott ist ihm der persönliche Geist, der sich ewig in sich unterscheidet und diesen Unterschied auch wirklich als ein anderes setzt, d. h. sich ewig als seinen Sohn erzeugt, zugleich aber, da dieser Unterschied in der That keiner ist, insofern das Unterschiedene unmittelbar nur das ist, von dem es geschieden wurde, aus seinem Unterschiede von sich ewig zur Einheit mit sich zurückkehrt. Gott der Vater ist also ewig zugleich der Sohn, diese Menschwerdung Gottes ist ein nothwendiges, nicht auch fehlen könnendes

Moment des theogonischen Processes, Gott ist daher ewig oder an sich Mensch. Zugleich aber ist Gott nur in dem historischen Christus wahrhaft Person, weil sich in diesem die Idee der Gottmenschheit allein vollständig und adäquat exemplificirt hat, so daß also das Christenthum zwar erst zu einem bestimmten Zeitpunkte eine historische Wirklichkeit erlangt hat, als solches aber oder seinem Begriffe nach vor allem Christenthum war, insofern der Gottmensch die eigene Nothwendigkeit des göttlichen Wesens ist. Die Idee der Gottmenschheit ist eine nothwendige Idee der Vernunft, indeß würde die Vernunft sich dieser Nothwendigkeit nicht haben bewußt werden können, wenn diese Idee sich nicht in individueller Punctualität actualisirt hätte, wenn nicht der ewige Gottmensch zeitlich erschienen wäre, weshalb die Geschichte Jesu von Nazareth zugleich eine ewige, aller Relativität entnommene Geschichte ist. Zwischen dem zweiten Gliede der Trinität nach ihrem spekulativen Begriff und dem historischen Christus darf daher kein Unterschied statuirt werden, in Christus hat der Logos eine seinem Begriffe schlechthin congruente Erscheinung erlangt, er ist die Menschheit in individuo oder der absolute Mensch, der das Prius und Posterius der ganzen Geschichte in sich individuell zusammenfaßt und dessen Schicksal daher die allgemeine und nothwendige Geschichte des Menschen überhaupt ist.

Daß das erste Moment dieses dialektischen Ternarius nicht die Idee an sich als das System bewußtloser Begriffsbestimmungen, sondern vielmehr ein persönliches, selbstbewußtes Subject ist, dessen Wesen die Idee constituirt, das mithin sich wissende und wollende Idee ist, und daß der trinitarische Proceß daher nicht schon das Absolute selber ist, sondern in

einem für sich seienden Absoluten verläuft, hat Rosenkranz consequent behauptet und in dieser Behauptung mit seinem Meister übereinzustimmen geglaubt. Gott ist der absolute Geist, der als solcher zugleich die Substanz der Welt und, wenn auch das Welt- resp. Menschwerden für ihn eine essentielle Nothwendigkeit seines Begriffes ist, ein an sich weltfreies Wesen ist.

Rosenkranz hat in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften in dem Abschnitt: Die theogonische Phänomenologie (p. 16—37) einen ausführlichen Beweis für das Dasein (dieses, seines) Gottes zu liefern versucht, der indeß, wie diese charakteristische Ueberschrift sogleich vermuthen läßt, in Wahrheit nichts anderes als eine Reproduction des Ganges des Systems ist, insofern dasselbe als eine fortschreitende Reihe von Definitionen des Absoluten sich auffassen läßt, deren letzte, als die seinem Begriffe allein adäquat und vollständig entsprechende, dann eben die sein würde: Gott ist der absolute Geist (im Rosenkranzischen Sinne); wobei freilich, vorausgesetzt auch, daß diese Definition in der That die absolut erschöpfende wäre, doch immer noch, was dem Hegelianer allerdings niemand verübeln wird, vergessen sein würde, daß daraus, daß etwas adäquat und vollständig definirt ist, noch nicht die Realität des Definitum folgt, da es nun doch eben einmal trotz alledem und alledem bei dem bleiben wird, was der unpoetische Kant einst gelehrt hat, daß aus dem Denken sich kein Sein „herausklauben" läßt.

Ob dieser Rosenkranzische Gottesbegriff in der That mit dem Hegel'schen übereinstimmt, darüber glauben wir hier nicht ausführlich werden zu sollen. Es ist ein methodisch ganz unzuläßiges Verfahren, bei der Erörterung der Frage,

ob Hegel einen persönlichen Gott gelehrt habe, sich immer nur an die, wie es scheint absichtlich, dunkel und zweideutig gehaltenen Aeußerungen in den Vorlesungen über Religionsphilosophie zu halten. Vielmehr aus dem Ganzen des Systems heraus, aus den dialektischen Bestimmungen der Phänomenologie und der Logik über die Bedeutung des „Dieses" Seins im Proceß der Subject-Objectivation der Idee ist diese Frage zu entscheiden und es kann darüber, zu welchem Resultate das Einschlagen dieses Wegs führt, in der That auch nicht der mindeste Zweifel sein. Mit dem Begriffe der Absolutheit des Geistes ist im Sinne der Hegel'schen Denkweise die Persönlichkeit schlechterdings unverträglich, weil nur andern Personen gegenüber, d. h. also als endliches ein Wesen Person sein kann, *) weßhalb David Strauß's hartes Wort, (Christliche Glaubenslehre I, p. 515) daß Hegel's rechtgläubige Schüler, wenn sie den bei ihm immer wiederkehrenden Satz, daß Gott nicht blos als Substanz, sondern zugleich als Subject zu fassen sei, — der im Zusammenhange der Dialektik nichts anderes besagt und besagen kann, als daß Gott der ewige Proceß des sich mit sich selber Vermittelns ist, daß die Substanz mit sich selbst in einem anderen zusammengeht und so Person oder Geist ist — so deuten, als ob er damit eine primitive Persönlichkeit statuirt habe, ihn „sehr schülerhaft ausgelegt" haben, in Wahrheit vollkommen gerechtfertigt ist.

---

*) Daß diese Ansicht an sich unhaltbar ist, daß vielmehr gerade nur für das Absolute, das nichts außer sich hat, eine totale Entwickelung der Persönlichkeit denkbar ist, hat Lotze in seiner klassischen Erörterung dieses Problems im vierten Capitel des letzten Buches seines Mikrokosmus eingehend gezeigt.

Rosenkranz hat indeß des Oefteren erklärt, daß, sollte er wirklich Hegel mißverstanden haben, sollte Hegel wirklich unter dem ersten Gliede der Trinität nur die unpersönliche Idee gemeint haben, ihn die Erkenntniß dieses Mißverständnisses nicht abhalten würde, an seinem eigenen Gottesbegriffe festzuhalten, der, unabhängig davon, ob Hegel ihn schon gehabt oder nicht gehabt habe, der wahre sei.

Daß dieser Rosenkranzische Gottesbegriff aber wirklich eine größere Wahrheit habe als der Hegel'sche, müssen wir entschieden bestreiten.

Im denkenden göttlichen Geiste ist nach ihm die Vernunft, die als solche, in der immanenten Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen, als das abstracte Zentrum der Idee, unpersönlich ist, persönlich. Die Vernunft oder der Logos ist der nur gedachte Geist, das Abstractum des Geistes, sein abstracter Begriff, Gott als Geist ist der Logos als für sich seiender, die sich wissende und wollende Idee, das sich als ewige Vernunft denkende absolute Subjekt. (Wissenschaft der logischen Idee I., p. 34 ff, Epilegomena p. 110 ff.)

Damit ist also ganz wie bei Hegel das an sich absolut Werthlose zum höchsten Princip der Welt gemacht, denn ein Absolutes, dessen Inhalt nur in dem Wollen einer wahren Objectivität besteht, das nur sich selbst wissender Geist ist, erscheint unserem ethischen und ästhetischen Bewußtsein als etwas eben so vollkommen Gleichgültiges und daher die Stelle eines letzten, absoluten Princips einzunehmen eben so Untaugliches wie die Hegel'sche Idee, die, um sich selber objectiv zu werden, den Proceß der Naturbildung und der Weltgeschichte auf sich nimmt. Mag das Absolute sich als Welt verdoppeln müssen, weil es selbstbewußter Geist oder

weil es der Logos ist, in beiden Fällen erscheint diese ewige Bewegung nur als ein bloßer Naturproceß des Absoluten und daher zwar als ein letztes anzuerkennendes Factum, aber nicht als etwas, was dem ganzen Geist, der nicht blos den Verlauf des Seins und Geschehens erklärt wissen, sondern auch die Welt der Werthe und ihren Zusammenhang mit dem Verlauf des Seins und Geschehens verstehen will, als ein abschließendes Princip gelten könnte. Nur wenn in der ethischen Natur des Absoluten, nicht darin also, daß es der Logos oder daß es selbstbewußter Geist, sondern darin, daß der Inhalt, der sein wahres Wesen ausdrückt und dessen es sich als seines wahren Wesens bewußt ist, die Liebe ist, der Grund dieser ewigen Entwickelung liegt, kann der Geist bei ihr als einem Letzten stehen bleiben, das seine Bedürfnisse befriedigt.

Aber für diesen Begriff einer ethischen Natur Gottes fehlte dieser Religionsphilosophie das Organ des Erkennens; jenes fundamentale Mißverständniß, in dem System der Kategorien nicht blos die Formen und Bedingungen des Seienden, sondern zugleich das Seiende selber zu erblicken, hat sie niemals die Frage auch nur aufwerfen lassen, welches denn eigentlich der concrete Inhalt der schaffenden Idee sei, ja diese Frage würde ihr in der That geradezu unverständlich erschienen sein, da naturgemäß, nachdem die Idee mit der Form ihrer Entwickelung identificirt war, jeder concrete Inhalt, dessen Form sie hätte sein können, verschmäht werden mußte. Statt zu begreifen, daß der Inhalt der Logik — oder der Wissenschaft der logischen Idee — nur die Feststellung der Form der Absolutheit, nicht aber die Untersuchung der realen Natur des Absoluten gewesen war,

daß daher, nachdem die Aufgabe der Entwickelung des Systems der Kategorien gelöst war, nunmehr die zweite, die der eigentlichen Theologie zu lösen gewesen wäre, nämlich zu zeigen, welchen Inhalt einerseits die Empirie, andererseits die Einsicht in die Natur der ethischen und ästhetischen Ideale und als denjenigen gewähren, der als concretes, letztes gestaltendes Princip aller Wirklichkeit in diese Form der Absolutheit hinein zu denken sei, hat diese Philosophie in Wahrheit das Wesen Gottes niemals zum Gegenstande einer selbstständigen Untersuchung gemacht, da ihr vielmehr diese Form der Absolutheit selbst ihr eigener Inhalt und das Absolute nichts außer ihr war.

Wenn daher Rosenkranz behauptet, daß die Logik nicht bereits die Realität in sich schließe, da nicht die Idee Welt werde, sondern der Geist sich zu ihr entäußere (die Idee, meint Rosenkranz, würde ohne daß der Geist ihr Träger wäre, haltlos in der Luft schweben, ein bei einem Hegelianer eigentlich ganz unverständlicher Gedanke) so begründet diese Behauptung keine principielle Differenz des Standpunkts, da der Geist ihm ja doch eben nur die Idee als für sich seiend ist.

So erscheint in der That der trinitarische Proceß des Absoluten, mag dasselbe nun als an sich bewußtlose oder als ewig sich wissende Idee gefaßt werden, da nicht in seiner ethischen Natur, nicht darin das es das höchste Werthvolle ist, den Grund dieser Bewegung liegt und liegen kann, nur als ein auf einer angeborenen Naturbestimmtheit beruhender, d. h. als ein Geschehen, das zwar allumfassend, aber für den sittlichen Geist vollkommen gleichgültig ist und auch dadurch nicht für ihn an Werth und Interesse gewinnt, daß

von beiden Auffassungen gleichmäßig erklärt wird, daß dieser rein theoretische Vorgang der Subject-Objectivation des Absoluten eben in Wahrheit das sei, was das Christenthum meinte, als es Gott für die ewige Liebe erklärte. —

Gott wird ewig die Welt, aber dieses Weltwerden bedeutet dieser Philosophie in Wahrheit nur, daß er ewig die Menschheit wird. Gott ist an sich Mensch und darum wird er es ewig. Der Mensch, der Mittelpunkt der erscheinenden Wirklichkeit, ist zugleich der Gravitationspunkt des Universums, er ist es, in dem alle Realität der Welt sich vollendet.

Dieser Gedanke, daß Gott zur Vollendung seines theogonischen Processes speciell unseres Planeten bedurft habe, daß Mensch zu werden zur ewigen Nothwendigkeit seiner Natur gehöre, daß er an sich oder seinem Begriffe nach Mensch sei, erscheint, wenn die Wahrheit des Copernikanischen Weltsystems anerkannt wird, als schlechterdings widersinnig, weßhalb Hegel, mit der ihm eigenthümlichen souverainen Verachtung jenes Wissens, das nicht auf dialektischem Boden erzeugt wurde, im Widerspruche mit dem Copernikanischen Weltsystem den Sternenhimmel für eine Phantasie des Weltgeists und die Erde für den Mittelpunkt des Sonnensystems erklärt hatte, um dann aus dieser astronomischen Singularität und Centralität der Erde zu folgern, daß der Mensch das alleinige vernünftige Wesen der Welt sei. Die Erde ist der „concrete" Planet und der Mensch der Endzweck und das absolute Centrum der Welt, die Realität, in der alle Realität sich reflectirt. Im Menschen concentrirt sich die ganze Natur, um damit über sich als Natur hinauszugehen, die menschliche Geschichte ist zugleich die absolute Geschichte, denn

eine Verdoppelung oder gar Vervielfachung der Geschichte wäre nicht nur ein überflüssiger Luxus, sondern ein Widerspruch mit der Einheit des Geistes.

Man wird diesen Versuch des Philosophen, in unserem Jahrhundert die antike und mittelalterliche Weltanschauung zu restauriren, abenteuerlich finden können, aber man wird doch wenigstens der Consequenz seine Anerkennung nicht versagen dürfen, mit der er, um seine gnostischen Phantasien als mehr als solche erscheinen zu lassen, seine Naturphilosophie mit seiner Philosophie des Geistes in Uebereinstimmung brachte.

Das ist nun aber bei Rosenkranz nicht mehr der Fall, der vielmehr in der Naturphilosophie den Hegel'schen Standpunkt der Geocentralität verwirft, (vgl. namentlich System der Wissenschaft § 377 und Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera p. 107 f.) dagegen (wie wir schon bei der Erörterung der Philosophie der Geschichte sahen) in der Geistesphilosophie ihn beibehält.

Ist aber einmal die Meinung aufgegeben, daß nur das Sonnensystem das System „realer Vernünftigkeit" am Himmel der Mittelpunkt des Sonnensystems aber die Erde als der allein „concrete" Planet sei, der allein von allen Weltkörpern von vernünftigen Wesen bewohnt werde und auf dem daher allein in der Welt eine Geschichte sich abrollen könne, so muß es einfach als schlechterdings unverständlich erscheinen, wenn trotzdem behauptet wird, daß die Menschengeschichte die totale Explication des Inhalts der Welt oder die Geschichte der an und für sich seienden Wirklichkeit sei, daß daher Gott ewig oder an sich Mensch sei, daß der Mensch

Gott nothwendig sei (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften p. 51). Das zweite Glied der Trinität ist bei Rosenkranz die Welt, aber auch die Menschheit, weil in ihr das Wesen der Welt sich reflectirt und vollendet, weil sie die Wahrheit und der absolute Zweck der Welt ist, wobei man billig fragen kann, woher Rosenkranz denn zu dieser Kenntniß gelangt ist, da er ja doch nicht mehr an den alleinigen „concreten" Planeten unseres allein vernünftigen Sonnensystems glaubt, sondern im Universum schlechthin Vernunft herrschen läßt und daher in ihm ein „System von Systemen" (Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera, p. 109) sieht.

So wie alle Wesen der Welt in Gott enthalten und aus ihm hervorgegangen sind, ebenso sind die Seelen der Menschen in ihm enthalten und aus ihm hervorgegangen, daß aber Gott allgemein und nothwendig habe Mensch werden müssen, um in dem Naturproceß seiner Entwickelung den Begriff seines Wesens adäquat zu verwirklichen, ist eine Lehre, die von der Natur Gottes eben so wenig wie von der Natur des Universums und der Stellung der Menschheit im Universum weiß, eine Lehre, die mit der Religion, mit der Metaphysik und den modernen Naturwissenschaften in einem gleich unversöhnlichen Gegensatze steht.

Aber sowie die Welt als zweites Glied der Trias erstens identisch ist mit der Menschheit in abstracto, so ist sie nach der Lehre unseres Philosophen zweitens identisch mit der Menschheit in concreto oder mit dem Menschen, in dem alle Möglichkeit der Menschheit Wirklichkeit geworden ist, mit dem historischen Christus. So wie die ewige Welt-

werdung Gottes mit der ewigen Menschwerdung ihrem Inhalte nach zusammenfällt, so fällt die ewige Menschwerdung ihrem Inhalte nach zusammen mit der Biographie des Jesus von Nazareth.

Daß diese Lehre in der That weder eine Lehre der christlichen Religion ist noch auch ein Lehrsatz einer Philosophie sein kann, die ein Bewußtsein über ihren Begriff hat, brauchen wir wohl kaum auszuführen. Nach der christlichen Religion ist Jesus von Nazareth nicht die Welt und die Menschheit, sondern er ist in die Welt und unter die Menschheit gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören und die Sünder selig zu machen. Die Philosophie aber als eine allgemeine und nothwendige Wissenschaft weiß über den Inhalt der Biographie des Jesus von Nazareth nichts, den vielmehr die historische Forschung aufklärt, sie kann daher auch nicht wissen, — was überhaupt nicht gewußt werden kann — daß der ewige Gottmensch Jesus von Nazareth und Jesus von Nazareth der ewige Gottmensch ist.

Daß Hegel selber in Wahrheit auch nur eine Gottmenschheit, nicht aber einen einzelnen Gottmenschen statuirt hat, darüber kann nach den lichtvollen Ausführungen von David Strauß — der übrigens auf Veranlassung dieser Probleme der „speculativen Christologie" Rosenkranz die Ueberlegenheit seines Verstandes mehrfach schmerzhaft empfinden ließ — in seiner christlichen Glaubenslehre (Band II, p. 193 — 240) und Ferdinand Baur's in seinem Werke: Die christliche Gnosis, Tübingen 1835 (p. 707 — 721) schlechterdings kein Zweifel mehr bestehen; auch hier haben die Schüler von der Richtung der „speculativen Orthodoxie" ihren Meister in der That „sehr schülerhaft ausgelegt".

Es mag übrigens noch bemerkt werden, daß Rosenkranz die Wunder, von denen das Neue Testament erzählt, nur symbolisch, nicht aber als Facticitäten aufgefaßt wissen will, weßhalb Strauß ihn scherzhaft als das „Centrum“ der Hegel'schen Schule bezeichnet hat. Philosophisch ist das ja allerdings ohne principielles Interesse, es scheint indeß, als ob im Sinne dieser ganzen Annahme Göschel und die übrigen Hegelianer „der Rechten“ consequenter gehandelt haben, wenn sie die Philosophie die Realität der ganzen heiligen Geschichte des Christenthums „beweisen“ ließen, da, wenn einmal neben der symbolischen Bedeutung die geschichtliche Wirklichkeit ein „schlechter Ueberfluß“ sein sollte, dann ja die geschichtliche Wirklichkeit des historischen Gottmenschen überhaupt unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden konnte. —

Wir erwähnen hier schließlich noch, daß Rosenkranz, nachdem Hegel in einer schroff polemisch gehaltenen Vorrede zu Hinrichs' Buch: Die Religion in ihrem inneren Verhältniß zur Wissenschaft (Heidelberg 1822) den Kampf gegen Schleiermacher begonnen hatte, der erste in der Schule war, der in seiner „Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre“ denselben fortführte.

Diese Abhandlung hat in der Schule lebhafte Anerkennung gefunden, namentlich sprach Baur in seiner „Christlichen Gnosis“ in seiner Erörterung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (p. 626—668) sein volles Einverständniß mit ihren Auffassungen aus. In der That ist diese Rosenkranzische Schrift seine verdienstlichste Leistung auf religionsphilosophischem Gebiete, insofern er darin scharfsinnig und umfassend nachgewiesen hat, daß Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht aus dem Widerspruch herausgekommen ist

„die Theologie philosophisch zu begründen und sie nichtsdestoweniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen", da ihr gestaltendes wissenschaftliches Princip in Wahrheit nicht die Frömmigkeit, sondern die Philosophie ist, obwohl sie doch gerade von der Herrschaft derselben befreit und allein auf die Frömmigkeit, als eine für sich vollkommen selbstständige Disciplin, basirt werden sollte.

Was Schleiermacher indessen durch seinen Frömmigkeitsbegriff, so unvollständig derselbe ist, (das „schlechthinnige" Abhängigkeitsgefühl ist psychologisch betrachtet eine bloße Fiction, da, was nur begriffen werden kann, sich nicht fühlen läßt) zwar nicht für die Grundlegung der systematischen Theologie, wohl aber für das Verständniß des religiösen Bewußtseins geleistet hat, *) entgeht begreiflicherweise dem Hegelianer, der für die Pistis ja nicht als solche, sondern nur insoweit Interesse hat, als sie sich zur Gnosis „entwickeln" läßt. —

Indem die Religion aus der Sphäre der Phantasie in die des Begriffes übergeht, entsteht die Wissenschaft. „Das Wahre und die Wissenschaft" ist daher der letzte Abschnitt (System der Wissenschaft § 868—872) der Philosophie des absoluten Geistes oder der „Theologie".

Ob die Wissenschaft (z. B. die Analysis des Unend-

*) Die gerechteste und unbefangenste Würdigung des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs hat Zeller, der von unseren unwissenden Compendienschreibern der Geschichte der Philosophie, von denen immer einer den anderen abschreibt, ganz fälschlich nach wie vor der Hegel'schen Schule zugerechnet wird, in einer Reihe von religionsphilosophischen Untersuchungen im zweiten und vierten Jahrgange der „Theologischen Jahrbücher" gegeben.

lichen) wirklich auf diesem Wege entstanden und nichts anderes als die nicht mehr intuitive, sondern dialektische Gewißheit von der Einheit des Menschen mit dem Absoluten ist, ob in der That alle Wissenschaft Philosophie und alle Philosophie „begriffenes“ Christenthum ist, können wir begreiflicherweise hier nicht erörtern, wir wenden uns vielmehr, da „hier der organische Ort ist, wo die Geschichte der Philosophie sich entwickeln läßt“ zum Schlusse dieser Abhandlung dazu, einen kurzen Ueberblick über die hervorragenderen der zahlreichen Arbeiten Rosenkranz's auf historisch-philosophischem Gebiete zu geben.

In erster Linie steht hier dasjenige unter Rosenkranz's Werken, das von Allem, was er veröffentlicht hat, die allgemeinste und unbedingteste Anerkennung gefunden hat, ja das von manchen, die dem Hegelianer als solchem grollten — sehr mit Unrecht — als das Beste, was er überhaupt geschrieben, bezeichnet wird: Das Leben Diderot's (2 Bde., Leipzig 1866). Dieses Buch ist in der That ein höchst werthvoller Beitrag zur Geschichte der französischen Philosophie und Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, welches Gebiet Rosenkranz so vollkommen beherrschte wie in Deutschland seit Schlosser's Tode wohl schwerlich ein Zweiter. Rosenkranz hat durch sein Werk allerdings seinen Helden weder psychologisch noch literarhistorisch in eine neue Beleuchtung gerückt, vielmehr ist seine Darstellung eigentlich nur ein ausführlicher Commentar zu jenem Bilde, das Ste.-Beuve's Meisterhand — in den „Portraits et critiques littéraires“ — von Diderot entworfen hat, allein eben in dieser Ausführlichkeit besteht die specifische Stärke der Rosenkranzischen Leistung. Man merkt Rosenkranz überall an, so

z. B., wenn er die Pariser Salons des achtzehnten Jahrhunderts schildert oder wenn er die Geschichte der Encyclopädie bis in die speciellsten Momente ihres Verlaufs verfolgt, daß er in dem philosophischen und literarischen Frankreich der Aufklärungsperiode ganz und gar zu Hause ist, weshalb seine Ausführungen von einer Reichhaltigkeit und zugleich von einer lebendigen, anmuthigen Frische sind, die die Lectüre des Buches zu einer überaus interessanten und fesselnden machen. *)

Auch durch zwei kleinere Arbeiten über Voltaire und Rousseau, von denen die erstere ursprünglich im ersten Bande von Gottschall's Deutschem Plutarch, die zweite in der dritten Auflage des Rotteck-Welcker'schen Staatslexicons erschien und die dann vereinigt im dritten Bande der Neuen Studien wieder abgedruckt wurden, hat Rosenkranz seine Orientirtheit auf diesem Gebiete bewährt.

Die übrigen hier einschlägigen namhafteren Arbeiten Rosenkranz's beschäftigen sich ausnahmslos mit der neueren deutschen Philosophie. Wir erwähnen hier zunächst, daß Rosenkranz mit Schubert zusammen in den Jahren 1838—40 eine Gesammtausgabe der Kantischen Werke erscheinen ließ, deren letzter Band eine von ihm verfaßte „Geschichte der Kantischen Philosophie" enthält. Wenn man an dieses Buch den Maßstab jener kritischen Akribie legt, mit der

*) Wir haben mittlerweile aus der Feder des geistreichen John Morley über Diderot ein neues ausführliches Werk erhalten: Diderot and the Encyclopaedists (2 vols., London 1878). Es ist uns indessen leider nicht möglich gewesen, zu ersehen, wie Morley zu Rosenkranz sich verhält, da wir nicht im Stande waren, uns sein Werk zu verschaffen.

solche Untersuchungen zur Literaturgeschichte der Philosophie bei uns jetzt ausgeführt zu werden pflegen, so wird man darüber allerdings kein günstiges Urtheil fällen können, bedenkt man aber, daß man zu jener Zeit daran, auch die modernen Philosophen mit philologischer Genauigkeit zu behandeln, überhaupt noch gar nicht dachte, so wird man zugestehen müssen, daß Rosenkranz's Arbeit, trotz aller Ungenauigkeiten und Flüchtigkeiten im Einzelnen, doch als ein erster Versuch einer zusammenfassenden Schilderung der literarischen und philosophischen Einflüsse, die einerseits auf Kant gewirkt haben und die andererseits von ihm ausgeübt worden sind, nicht ohne Verdienst ist.

Unerwähnt dürfen wir übrigens nicht lassen, daß Rosenkranz wegen der von ihm in diesem Buche an den Tag gelegten charakteristischen Unkenntniß der Herbartischen Philosophie von einem Schüler Herbart's, dem an der Königsberger Universität als Privatdocent verunglückten Karl Thomas, sich eine heftige Polemik zuzog.

Speciell hervorgehoben zu werden verdient noch, weil es nicht einflußlos geblieben ist, daß Rosenkranz in dieser Gesammtedition der Kantischen Werke seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft den Text der ersten Auflage zu Grunde gelegt hat. Es kann selbstverständlich nicht in unserer Absicht liegen, hier in die Discussion über das Verhältniß der ersten und zweiten Auflage des Kantischen Hauptwerkes zu einander, die ja in der letzten Zeit wieder so viel Staub aufgewirbelt hat, einzutreten, nur glauben wir es hier nicht unterlassen zu sollen, Friedrich Harms unsere ausdrückliche Zustimmung auszusprechen, wenn er in seiner „Geschichte der Philosophie seit Kant“ (p. 126) es als ein „kaum ver-

zeihliches Verfahren“ bezeichnet, daß Rosenkranz, um für seine Ansicht von dem höheren Werthe der ersten Auflage ein bestätigendes Zeugniß anzuführen, den an ihn bezüglich dieser Frage gerichteten, die äußerste Gemeinheit der Gesinnung bekundenden Schmähbrief Schopenhauer's gegen den großen Königsberger Weisen in diese Gesammtausgabe seiner Werke mit aufgenommen hat.

Es ist begreiflich, daß Rosenkranz auch als Historiker der Philosophie vorzugsweise Hegel sein Interesse zugewandt hat. Ihm sind denn auch seine noch übrigen größeren geschichtlichen Beiträge zur Philosophie ausschließlich gewidmet. Allerdings hat er auch noch über Schelling (Danzig 1843) eine selbstständige Monographie erscheinen lassen, die indeß ebenfalls im Dienste seiner Hegel-Studien stand, insofern es ihm in derselben um den Nachweis zu thun war, daß Schelling eben blos Hegel den Boden bereitet habe und daß daher die von ihm an Hegel ausgeübte Kritik nur auf einer systematischen Verkennung seiner eigenen Stellung in der Geschichte der Philosophie beruhe. (Dieselbe Tendenz verfolgte auch der in demselben Jahre veröffentlichte „offene Brief an Pierre Leroux über Schelling und Hegel“, wiederabgedruckt im vierten Bande der Neuen Studien.) Ein Jahr nach dieser Schrift, die wegen ihrer polemischen Schärfe damals großes Aufsehen erregte, ließ Rosenkranz sein „Leben Hegel's“ erscheinen, ein Buch, in Bezug auf welches er selber später gesagt hat: (im Vorwort des „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“) „Alles andere, was ich geschrieben habe, kann der Vergessenheit zum Raube fallen, aber dies Buch von mir wird bleiben“. In der That ist diese Biographie Hegel's aus der liebevollsten Versenkung in ihren

Gegenstand hervorgegangen und wird für die innere Entwickelungsgeschichte des großen Denkers (die systematische Apologetik ließ Rosenkranz mit Recht aus diesem Werke fort, ihr waren dagegen ausschließlich die „Kritischen Erläuterungen" gewidmet, die wir bereits erwähnt haben) ihren bleibenden Werth behalten, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß die Befangenheit des Schülers der Objectivität der Analyse vielfach schädlich gewesen ist.

Als 13 Jahre später Haym sein Buch „Hegel und seine Zeit", dieses bis jetzt noch unerreichte Muster in der Schilderung des Zusammenhanges unserer modernen philosophischen Systembildungen mit den allgemeinen Strömungen der Culturgeschichte, erscheinen ließ, schrieb Rosenkranz, um den von Haym gegen Hegel — allerdings nicht mit gebührender Rücksicht darauf, daß Vieles, was bei Hegel charakterlos scheint, sich in Wahrheit vielmehr, wie Prantl vollkommen zutreffend hervorgehoben hat (Bluntschli's Staatswörterbuch, Bd. 5, p. 77), aus seiner systematischen Verranntheit in seinen idealen Doctrinarismus erklärt — erhobenen Vorwurf des politischen und kirchlichen Servilismus zu entkräften, seine „Apologie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym" (Berlin 1858), der indeß keine Beachtung zu Theil wurde.

Dies sowie überhaupt die wachsende Abwendung des Zeitgeistes von Hegel veranlaßte ihn 1870 zur Feier des hundertjährigen Geburtstags desselben in seiner Schrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (gleichzeitig gab er in der „philosophischen Bibliothek" Hegel's Encyclopädie neu heraus und fügte eine über den Hegel'schen Standpunkt im Allgemeinen orientirende Einleitung und kurzgefaßte Erläuterungen hinzu) eine Zusammenfassung dessen zu versuchen,

was er im Verlaufe seiner langen literarischen Laufbahn über Hegel geschrieben hatte und zugleich speciell sich darüber auszusprechen, welche Stellung nicht blos in der Geschichte der deutschen Philosophie, sondern in der Entwickelung des deutschen Geistes überhaupt seinem von ihm auch hinsichtlich seines Styls als „Classiker" gefeierten Meister zukomme. —

Das letzte selbstständige Werk Rosenkranz's ist der mit lebendigem Reize geschriebene, die ersten 28 Jahre seines Lebens umfassende Anfang einer Autobiographie: „Von Magdeburg bis Königsberg" (Leipzig, 1873). Es ist zu wünschen, daß der edle und geistvolle langjährige Freund des Verewigten, Alexander Jung, die Fortsetzung dieses anziehenden Gemäldes liefern möge.

Druck von Pöckwitz & Webel in Leipzig.